

Sunt 250 de ani de la nașterea lui Kant și aproape două secole de la publicarea cercetărilor sale privind *natura fenomenului moral*. Două secole de dinamism istoric în continuă accelerare șterg urmele și fac să se piardă ecoul evenimentelor care l-au declanșat, fie ele oricât de originale și oricât de profund au modificat ele mersul însuși al lumii moderne.

Or, ce poate rămâne *viu* din investigațiile morale ale unui filosof după această furtună mistuitoare a doua secole de revoluții succesive, care au spulberat posibilitatea utopiilor și cenzurează eu instrumentele lucidității, astfel pozitiv deziluzionată, orice recurs la un model vizând o stare de perfecțiune sau de sfințenie a ființării umane?

Vie este la Kant anticiparea acestui curs al lucidității critice în filosofia morală și, în parte, întemeierea lui teoretică. *Vie* este cutezanța lui Kant de a fi descifrat încă în zorii timpurilor moderne geneza unui nou concept necesar al moralei, întemeiat pe autenticitate și transparență, la antipodul oricărei apologetici și refuzându-se oricărei duplicități. Pe parcursul cercetărilor sale metodice asupra etosului din perspectiva obiectivității științei, Kant surprinde – primul – sensul de proces al naturii moralei și inaugurează o analitică a legilor sale de manifestare.

Dar textul diciei lui Kant a rămas mai cu rând ermetic și nereceptat tocmai din perspectiva metodei pe care o inaugura. Cercetarea sa era în fond iconoclastă prin chiar demersul interogativ pe care îl întreprindea. Miturile erau aduse în fața instanțelor rațiunii și actul demitizării sacrului edificiu al moralei autoritare se anunța prin chiar această simplă cutezanță explicativă a gândului și a teoriei. „Din toate operele remarcabile ale acelei vremi – scrie Engels – emană un spirit de sfidare și răzvrătire împotriva întregii societăți germane, așa cum era ea atunci”. O analitică a moralei este o sfidare și anunța o stare de revoltă a gândirii. În numele libertății și a omului care refuză vechile scheme și își depășește astfel propria sa limitare anterioară. Căci Kant își devansa timpul distingând mult dincolo de orizontul epocii un *univers* posibil *al scopurilor, universul libertății* (Marx), și necesitatea astfel implicată a unei *morale libere* a oamenilor, care

ridică la principiu propria lor afirmare și o designează ca *valoare fundamentală* a vieții lor: *omul ca scop-în-sine-însuși, niciodată numai ca mijloc*. Kant anticipa reconsiderarea relațiilor morale și a. moralei ca atare pe temeiul acestei recunoașteri, ridicată la puterea imperativului categoric și impunându-se ca o nevoie a oamenilor în reconstrucția liberă a propriei lor vieți.

Odată cu Kant, morala își anunță astfel cursul de perspectivă al propriei sale înnoiri radicale, decurgând din contradicțiile. și dezvoltarea necesară a societății moderne. Dir anticiparea sa, pe cât de genială, suna straniu și ridicol în conștiința unei epoci care descoperea în dominația arbitrarului, a utilitarismului și pragmatismului, în practica abilității și a duplicității principiul propriei sale înfloriri. Încât morala nu putea fi înțeleasă decât ca fiind, cum va observa Fourier, „dulcea amică a comerțului”. În timp ce Kant descifra în laboratorul cercetărilor sale *alternativa negativă a acestei invertiri* și o anunța lumii, ca un Socrate al noului ev. Confruntarea era radicală. Iar respingerea prin depreciere și ridiculizare a profundelor sale anticipări, la care au aderat, în moduri și cu nuanțe diferite, mințile cele mai strălucite ale vremii: Goethe, Schiller, Schopenhauer, Hegel, Nietzsche, reconstitua de fapt - în termenii și cu mijloacele timpului - procesul și condamnarea lui Socrate.

Prevăzuse Kant această punere a sa sub acuzare? În orice caz, el notează ea un gând al său la *criticisiind* pe care îl inaugura: „A fost oportun să redactăm amănunțit actele acestui proces și să le depunem în arhiva rațiunii omenești”.

Actele acestui proces. Engels scria în 1845, sfidând complotul deprecierei și al tăcerii: dacă toate străduințele filosofice, de la Kant până la Hegel, n-au fost inutile”, *consecința lor nu poate fi decât comunismul*”.

După două secole, când iluzia binefacerilor atribuite spiritului pragmatic s-a destrămat sub monstruoasa realitate a războaielor mondiale, al genocidului și a manipulării discreționare a omului, îi revine gândirii socialiste

— Confruntată cu problemele acute ale propriilor sale

alternative morale – să scoată de la arhivă *actele acestui proces* și să le reevalueze.

Iunie 1974 NICULAE BELLU

Secțiunea I SENSUL UNEI CERCETĂRI MARXISTE A FILOSOFIEI LUI KANT

„Practic este lot ceea ce e posibil prin libertate” (Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, 1969, p. 589)

Descifrarea filosofiei lui Kant aparține timpului, ca o lucrare a gândirii asupra propriei sale dezvoltări, ca o pătrundere continuă a cunoașterii spre izvoarele sale. Kant însuși își imagina că va fi necesar un timp istoric pentru a fi înțeles abia peste o sută de ani voi fi înțeles”), închizând în această intuiție propriea sa judecată asupra limitelor oricărei cunoașteri reale și totodată asupra dificultăților pe care le întâmpină orice înaintare a cunoașterii reale înainte de a fi acceptată și asimilată ca atare. Și Kant avea, mai mult decât oricare mare gânditor de până la el, intuiția acestui timp istoric necesar pentru asimilarea unor noi instrumente ale cunoașterii filosofice. Căci ce altceva avea să însemne încrederea sa în puterea de pătrundere și de înțelegere a viitorului secol (timpul vag definit căruia îi lasă sub veghe și judecată opera sa), dacă nu faptul de a fi presupus, sau chiar certitudinea ca timpul lucrând asupra condiției umane și asupra facultății umane de cunoaștere, va aduce lumină și va face să devină evident ceea ce era pentru acel moment abia pe cale să se instituie și ceea ce Kant de fapt anticipa ca precursorul unor vremuri în pregătire.

Cu această libertate a spiritului său, Kant înlătură, ca și Aristotel la timpul său, orice primat al *autorității* în cercetarea adevărului. „Remarc... – scrie el – că nu e nimic extraordinar, atât în conversația comună cât și în cărți, să înțelegi un autor chiar mai bine decât s-a înțeles el pe sine însuși, și anume prin comparația ideilor pe care le exprimă asupra obiectului lui, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul lui și că, astfel, uneori el vorbea sau chiar gândea împotriva

propriei lui intenții**1.

Această remarcă îl are în vedere pe Platon, dar nu de puține ori Kant se referă la propriul său text în termeni apropiați, de pilda în acea severă destăinuire cu care încheie prefața ediției a doua a *Criticii rațiunii pure* (1787), când scrie: „Trebuie să aștept clarificarea atât a obscurităților care ar fi putut fi cu greu evitate inițial în această lucrare, precum și apărarea întregii lucrări din partea meritușilor bărbați care și-au însușit-o” 2.

Or, recitirea lui Kant la aproape două secole de la elaborarea *Criticilor* sale îngăduie, în sensul lui Kant (și „nu e nimic extraordinar în aceasta”, ci, dimpotrivă, ceva întru totul firesc pentru mersul istoriei reale și al gândirii), „să înțelegi un autor chiar mai bine decât s-a înțeles el pe sine însușiK, și anume – din nou Kant – „prin comparația ideilor pe care le exprimă asupra obiectului lui”, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul lui și că astfel uneori el vorbea sau chiar gândea împotriva propriei lui intenții.

Kant nu va fi făcut excepție de la această lege a dezvoltării cunoașterii, înmagazinată în spațiul filosofiei. Este tocmai ceea ce paginile cercetării de față își propun să consemneze, lăsând pentru moment pasiunea clasificărilor (cunoscută în forma ei dură sub numele de „etichetare”) numai în marginea interesului acestei lecturi critice, care își propune să înțeleagă înainte de a judeca și pentru a judeca pe cât se poate de fidel semnificația originară a impulsului kantian

— Fie contestată, fie minimalizată și denaturată – în geneza teoriei etice contemporane.

1.

Inconsecvența lui Kant

Hegel vede primul în filosofia lui Kant un idealism subiectiv2. Există și alte formulări la Hegel care designează mai nuanțat această

¹ Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, 3 969. p. 292.

² G. W. F. Hegel, *Istoria filozofiei*, București, Editura "Academiei R.S.R.", 1964, voi. II, p. 585—587.

judecată. I se recunoaște totuși acestui idealism subiectiv de a fi pus accentul pe conținutul cunoașterii, care este „unitatea conceptului cu realitatea”¹¹⁴. Se admite, de asemenea, că „ceea ce este adevărat în filosofia kantiană este faptul că gândirea este concepută ca fiind concretă în sine, ca autodeterminându-se; în felul acesta este recunoscută libertatea”³.

Concretul vine din conținut, iar conținutul este unitatea conceptului cu realitatea. Conceptul nu e gol, ci realitatea este în el.

„Unitatea – va mai observa Hegel – înseamnă îmbinare a unor determinări diferite și Kant numește deci gândirea sintetizare, îmbinare”¹⁴⁶. Se îmbină diferențe, iar „diferențele sunt material, dat de experiențe”⁴⁴⁷.

Întrebarea se pune: cum e posibilă legarea acestui material constituit din diferențe?

Kant răspunde potrivit notației lui Hegel: „... trebuie să existe deja în determinările subiective aptitudinea de a le putea lega...”⁸.

În punerea acestei condiții subiective ea apriorică și absolută, Kant 1) limitează cunoașterea, întrucât reține numai expresia fenomenală a „lucrului în sine”⁴⁴; 2) limitând condiția posibilității cunoașterii la activitatea subiectului, el suprimă acțiunea obiectului în cunoaștere (geneza cunoașterii raționale) și nu poate astfel explica surprinzătoarea coincidență dintre însușirile obiectului și facultățile adaptate ale subiectului de a le recepta: idealism subiectiv.

Subiectivitatea acestui idealism este însă inconsecventă, cum spune Lenin, prin recunoașterea „lucrului în sine”⁴⁴, după cum direcția materialistă a acestei recunoașteri este inconsecventă prin reducerea posibilității cunoașterii la nivelul fenomenului.

„Când admite că reprezentărilor noastre le corespunde ceva în afara noastră, lucrul în sine, Kant e materialist. Când declară că acest lucru în sine e incognoscibil... Kant e idealist. Admițând că experiența, senzațiile alcătuiesc singurul izvor al cunoștințelor noastre, Kant își

³ Ibidem.

orientează filosofia pe linia senzualismului, iar prin intermediul senzualismului, în anumite condiții, și pe linia materialismului. Admițând aprioritatea spațiului.

O *Ibidem*, p. 589.

7 *Ibidem*, p. 590.

8 *Ibidem*.

a; timpuluv &: Cauzalității etc., Kant își orientează filosofia pe linia idealismului”.

— În IACO – nsec Verița’ sa însă; Kant pune gândirea în fața acestei întrebări: cum este posibilă cunoașterea, această potrivire dintre determinațiile obiectului și reproducerea lor conceptuală; cuta este posibilă unitatea (coincidența). conceptului cu realitatea. Cercetarea lui Kant vizează *condițiile acestei posibilități*, iar *inconsecvența sa exprimă până la ce limită condițiile acestei posibilități au putui fi prospectate*.

Dar, înțelegând tocmai acest lucru, în sensul că este vorba nu de simple erori, ci de „mersul pe care l-a luat gândirea⁴⁴, Hegel nu e mai puțin tăios în caracterizarea acestui moment, căci e „o lipsă de adâncime și o lipsă de vlagă, care se oprește la negativ și la critic și care... renunță la gânduri și se reîntorc la sentiment¹⁴¹⁰.

Pentru Hegel, *lipsa de adâncime și lipsa de vlagă* este admiterea exteriorului („lucrul în sine⁴⁴); este admiterea unor „fapte ale conștiinței⁴⁴, presimțiri, care renunță la gânduri și se întorc la sentiment. Monismul lui Hegel, care face să decurgă totul din logica internă, a Ideii, pune pe seama lipsei de vlagă și a lipsei de adâncime recunoașterea „faptului de conștiință⁴⁴ ca o treaptă înaintea gândului, când presimțirea și sentimentul îi țin locul (și îl pregătesc), deși – la rândul său – nu se va putea lipsi de această mijlocire: încât Hegel va fi într-o anumită măsură și el pe cât de „lipsit de vlagă⁴⁴, pe atât de inconsecvent.

În această „lipsă de vlagă⁴⁴, istoria însăși își mărturisea căutărilor ei. Căoi în spatele investigației asupra condiției de posibilitate a

— V.I. Lenin, *Opere complete*, ediția a 2-a, vol. 1!!, Editura

politică, 1963, p. 202.

10 G.W.F. Hegel, *Istoria filosofiei*, vol. II, Editura Academiei R.S.R., 1964, p. 571.

Unității conceptului cu realitatea, gândirea teoretică viza înțelegerea mișcării practice a istoriei însăși, iar ideile revoluționare ale timpului își căutau în teritoriul rațiunii practice propria lor întemeiere și justificare. „Lipsa de vlagă” designează astfel mai curând insatisfacția spiritului față de mersul însuși al istoriei. În succesiunea concepțiilor filosofice (filosofia kantiană, fichteană și schellingheană) „este consemnată și exprimată în forma gândului revoluția la care a înaintat în ultimul timp spiritul în Germania” 11. În aceste filosofii se află consemnată și exprimată „în forma gândului” o practică, mersul revoluției (spiritului) în realitatea germană. Este o înaintare a cunoașterii, o înaintare inconsecventă, o înaintare prin compromisuri, consemnând și exprimând mersul istoriei însăși și fiind ea însăși ghidată de inconsecvențele și compromisurile istoriei practice.

Hegel pune în lumină această intercon condiționare, în care istoria reală (revoluția) este văzută ca făcând primul pas. Aici apare forța geniului său, deși mișcarea realului este încă limitată la universul spiritului. Dar implicația „revoluției” în forma gândului, ca consemnare și exprimare a înaintării „spiritului” decurge din asimilarea universului kantian al *practicului* și confirmă – prin Hegel – rodnicia acestui concept. Căci îi aparține lui Kant, față de care Hegel se exprimă adeseori cu reținere și cu răceală (uneori „de sus” și oaricaturizând), meritul de a fi elaborat, fie și într-o formă inconsecventă și încărcată de compromisuri, această însușire a practicului de a produce gândire, idei și chiar filosofie, pregătind înțelegerea aceluia atât de subtil secret al cunoașterii, indicat de Marx când scrie: „Coincidența dintre schimbarea împrejurărilor și schimbarea activității omenești... nu poate fi privită și înțeleasă în mod rațional decât ca *practică revoluționară*”⁴. Kant înfruntă primul această dificultate, își pune

⁴ K. Marx și Fr. Engels, Opere, voi. 3, București, Editura politică, 1962, p. 576.

primul această problemă într-o formă directă, introducând (într-o anumită măsură „operațional”, dar afectând prin aceasta teoria însăși) cunoscuta dihotomie dintre teoretic și practic, lăsând teoreticului (rațiunii cunoscătoare) numai o *funcție regulativă* și recunoscându-i rațiunii practice o facultate și o semnificație *constitutivă*. Cum va nota și Hegel cercetându-l pe Kant: „În cunoaștere rațiunea nu este constitutivă, ei numai regulativă”;... „Rațiunea este constitutivă numai în sfera practicului”⁵. Hegel pare reținut tocmai asupra acestui punct, căruia îi va da totuși o mare dezvoltare în cercetările sale, dar pe o bază consecventă ou propria sa gândire și distanțându-se intransigent de infiltratul ou sens materialist din conceptul kantian. Faptul că acest impuls spre înnoirea tâmpului de investigație al filosofiei, conținut în tema practicului, este trecut aproape sub tăcere, ar solicita o observare critică mai atentă. Se poate, totuși, presupune – pentru moment – că inconsecvența „materialistă” apărută la Kant și, în continuare, plasarea în planul practic a cauzalității libere, temei oare implică înnoirea (revoluționarea) realului însuși, puneau *practicul* într-o poziție privilegiată excesivă, nesubordonată nici unui principiu limitativ ferm. În termenii direcți ai politicii timpului, această privilegiere a practicului își va găsi replica tranșantă în formularea la Hegel: „Pus în mânia poporului, fanatismul libertății a devenit îngrozitor”⁴¹¹⁴. Și astfel, în raport cu Hegel, a căruia gândire devine în cele din urmă compatibilă cu o instituționalizare oficială a ei, Kant apare mai curând un franctiror. Căci a înțelege practicul în sens de „*tot ceea ce e posibil prin Libertate*” sună ca un sacrilegiu și vestește un timp de nesupunere și de înnoiri radicale.

Coincidența filosofiei ou istoria este implicația neobservată a elaborărilor kantiene privind dimensiunea practicului.

Neobservarea acestui adevăr pare a i se datora înainte de toate lui Kant însuși, care „nu și-a determinat îndeajuns conceptul lui”⁴⁴ și adeseori „vorbea sau chiar gândea împotriva propriei lui intenții”⁴⁴.

⁵ G. W.' F. Hegel, Istoria filozofiei, voi. II, Editura Academiei R.S.R., 1964, p. 591.

Această explicare poate fi, totuși, numai în parte satisfăcătoare, într-atât de multe și de variate trebuie să fi fost cauzele para-gnoseologice, parte social-istorice, parte nemijlocit politice și de conjunctură (acestea din urmă au jucat un mare rol în încifrarea textului kantian), care au introdus fenomenul de disculpăre prin dezangajare și oarecare evitare – când și când – a formulărilor tranșate în lucrările filosofului. Fapt e că cercetarea lui Kant s-a plasat, prin chiar spiritul ei, între două focuri și Lenin a surprins această stare de dublă vulnerabilitate a ei.

În strategia confruntărilor teoretice interpretative care se instituie, Hegel se plasează la dreapta, critica marxistă la stânga.

Dintr-o poziție radicală, Marx vede în *Critica rațiunii practice* oglinda stării de înapoiere a Germaniei de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, și anume o oglindă necritică, în care „neputincioșii bürgeri germani⁴⁴ nu au reușit să se ridice, ca burghezia franceză, la marea ei revoluție și luarea puterii, sau, ca burghezia engleză, la subordonarea lumii prin comerț. „Kant s-a) mulțumit cu simpla «bunăvoință», chiar dacă ea rămâne fără niciun rezultat, și a transpus în *transcendent realizarea* acestei bunăvoințe, armonia dintre ea și nevoile și impulsurile indivizilor” 15. Observația critică este pertinentă și nu rămâne decât dificultatea) de a descifra atent atât înțelesul cât și destinul acestui concept (cu sens mai curând operațional) în spațiul cercetărilor kantiene asupra rațiunii practice. Marx va dezvălui astfel punctul lor cel mai vulnerabil când scrie: „Tot la Kant găsim și forma caracteristică pe care a luat-o în Germania liberalismul francez, care în țara lui de baștină se baza pe interese reale de clasă. Ca și bürgerii germani, al căror *idealizant purtător de cuvânt a fost* (subl. ns.) Kant nu a observat că la baza acestor idei teoretice ale burgerilor stăteau interesele materiale și o *voință* condiționată și determinată de relații de producție materiale; de aceea el a separat această expresie teoretică de interesele exprimate de ea, a transformat determinările de *voință* materialicește motivate ale burgheziei franceze în *pure* determinări de sine ale «*voinței libere*», ale *voinței* de sine și pentru sine, ale *voinței* umane, și a transformat-o astfel în definiții pur ideologice și în

postulate morale” 16.

Așadar, la Kant:

1) liberalismul epocii, practic-politic și bazat pe interese reale ale unei anumite clase în Franța este desprins și separat din această condiție particulară a sa, căpătând prin această desprindere o semnificație mai curând sau exclusiv universală;

În K., Marx și Fr. Engels, Opere, vol. 3, p. 189.

1,! *Ibidem*, pp. 190 – 191.

2) interesele materiale ale *bürgerilor* germani sunt transformate în simple idei (teoretice); voința condiționată și determinată de relații de producție materiale este separată, ca expresie teoretică, de interesele exprimate de ea, devenind astfel pură determinare de sine a voinței „libere”, a voinței umane;

3) s-au produs astfel definiții pur ideologice și postulate morale.

Dincolo de critica adusă de Marx limitelor și erorilor filosofiei morale kantiene sunt surprinse așadar aici momentele procesului în care *un conținut istoric determinat* al practicii parcurge metamorfozarea sa în filosofie pe calea abstractizării și a generalizării. După cum Kant însuși va fi observat în legătură cu Platon, că și-al „găsit” ideile sale în practică, demonstrând prin chiar această indicație că ideile nu sunt simple himere și eu atât mai puțin nu sunt lipsite de premise.

Dar tocmai această opțiune pentru abordarea realului constituie izvorul ascuns al spiritului său critic și al inconsecvenței sale de sens „materialist”, de unde începe *actul de diferențiere și de ruptură* cu tradiția contemplativă a filosofiei, respectiv prima încercare sistematică și de geniu de a se elabora o întemeiere teoretică vizând *angajarea filosofiei* în noua ei direcție istorică. Este direcția oare „sfarmă” (prin Kant și mai ales prin Hegel), cum va sorie Engels, vechea metodă – „esențialmente wolffian-metafizică”⁶ – pentru a atinge punctul înalt al realizării ei, când Marx va scrie pe frontispiciul

⁶ K. Marx și Fr. Engels, Opere, voi. 13, București, Editura politică, 1962, p. 512.

noi filosofii: „Filosofii nu au făcut decât să *interpreteze* lumea în diferitele moduri; important este însă de a o *schimba*”⁷.

Dincolo de intențiile sale inițiale s-a constituit, astfel, conlucrarea celor trei Critici ale lui Kant, *conlucrare* de necesitatea căreia filosoful însuși află abia pe parcursul îndelungatelor sale cercetări critice.

În cuprinsul acestei conlucrări:

1) acțiunea practică secundând rațiunea teoretică o precede, totodată, și o completează, o dezvoltă; încât

2) rațiunea teoretică se constituie din materia acțiunii practice pe care o îmbogățește și dinamizează;

3) judecata mediază această interacțiune învățând la școala ei și exprimându-se ca măsurai acestei învățări.

Această *conlucrare*, treptat descoperită și cercetată de Kant în cele trei *Critici*, ca și în lucrările complementare ale demersului său critic surprinde dinamismul interior al practicii înseși, care încearcă – prin Kant – să înțeleagă, cu instrumentele unei gândiri teoretice în formare, sensul universal al zbaterilor și căutărilor ei.

Filosofia critică și rațiunea practică

„Prol) Icmă dacă gândirea omenească ajunge la adevărul obiectiv nu este o jirohycinu teoretică, ci una practică. În practica, omul trebuie să dovedească adevărul, adică forța și caracterul real, netrasiscendvnt al g rudirii sate”. CMarx) ’5

*

Când practica e luată ca criteriu al adevărului. practica are înțeles, de „activitate omenească sensibilă”, cum subliniază; Marx; în prima sa teză despre Feuerbach. Practica este văzută aici ca existență obiectivă, activitate obiectivă, producție materială, producție a relațiilor obiective și producție a ideilor corespunzătoare; o practică oare transformă și construiește o realitate dinamică, asoultând de propriile sale legi. Într-o primă formă unilateral elaborată și de aceea

⁷ Idem, voi. 3, p. 577.

încă închisă în ea, nedezvăluindu-și adevărul, ideea aceasta apare și se constituie treptat încă în cercetările filosofiei critice.

Kant își concepe filosofia sa, respectiv cele trei *Critici*, ca un tot unitar, dar un tot unitar care se constituie pe măsură ce investigația filosofică înaintază ea însăși de la

Critica rațiunii pure la *Critica rațiunii practice* și apoi la *Critica puterii de judecare*, această ultimă critică raportându-se aposteriori la cele dintâi ca liantul lor (considerat ca două părți ale filosofiei) într-un întreg⁸. Și, oricât de paradoxal ar părea (în lumina interpretării tradiționale a filosofiei critice kantiene), posibilitatea reunirii părților altfel considerate aparte ale filosofiei este dată de raportarea lor la un același numitor comun, care este *practica* împreună cu corolarul ei, *rațiunea practică*. Kant se explică asupra acestui punct cu deosebire în *Introducere* la *Critica puterii de judecare* și va fi îngăduită presupunerea că o face tocmai aici și abia aici, deci abia în momentul în care el însuși se afla în fața celor trei *Critici* ale sale, întrucât abia pe parcursul acestei atât de îndelungate și de laborioase investigații ajunge el la evidența teoretică sau la conceptul acestei subtile întrepătrunderi și condiționări reciproce.

În fond, critica lui Kant sau antidogmatismul său vizează o abordare deschisă, neînchistată de scheme prestabilite, a posibilității cunoașterii umane. Și tocmai în spațiul acestei nelimitări a posibilității cunoașterii apare la Kant dimensiunea practicului, ca distingând un alt teritoriu decât acela tradițional al cunoașterii, dar care implică și face posibilă o cunoaștere dincolo de limitele celei pur teoretice, tradițional recunoscută.

Implicarea practicului în sfera cunoașterii transformă cunoașterea însăși într-un domeniu supus la rândul său legilor practicii și de aceea cu neputință de înțeles fără continua sa raportare la practica umană ca condiția sa.

⁸ Im. Kant, *Critica puterii de judecare*, București, 1940, Imprimeria națională, p. 54 și urm. paragraful: „Despre critica puterii de judecare considerată ca mijloc de legare a celor două părți ale filosofiei într-un întreg”.

I se poate contesta lui Kant o completă claritate asupra acestei probleme. Nu e mai puțin adevărat însă că toate cele trei mari *Critici* ale sale – și nu numai *Critica rațiunii practice*, oare cercetează condițiile de posibilitate a moralei – introduc practicul ca temei în același timp co-relativ și implicat al posibilității cunoașterii.

Desigur, a-l citi corect pe Kant înseamnă a nu atribui termenilor săi alte aiccepții decât cele kantiene. În acest sens va fi de luat în seamă observația, că la Kant „*practicul*” capătă înțelesul precumpănitor de „domeniu al moralei” sau chiar de „morală” în sens strict, ceea ce ar justifica îndoieli față de orice extindere a semnificației kantiene a practicului în direcția pe care o va căpăta mai târziu, întâi la Hegel și apoi, în sens riguros (consecvent materialist), la Marx.

Evident, orice observație se poate face cu privire la semnificația kantiană a practicului, mai ales aceea că filosoful însuși n-a stăruit suficient în definirea acestui concept. Se poate, totodată, presupune că tocmai această nedefinire strict riguroasă a unui termen atât de des folosit în toate cele trei *Critici* dezvăluie ezitarea cercetătoare a filosofului în fața acestui concept, care îl tulbură și îl stimulează în același timp. Iar în măsura în care practicul este identificat cu dimensiunea morală, s-ar putea observa

— Cel puțin pe alocuri – că morala însăși capătă un înțeles sinonim cu sensul ontologic al libertății, incluzând astfel „tot ceea ce este posibil prin libertate”, respectiv umanitatea însăși cu spațiul ei existențial propriu și specific.

Ceea ce se poate – astfel reține ca exprimând semnificația kantiană a practicului, dincolo de sensurile concrete care îi sunt atribuite în contexte diferite, este ascunsă sa însușire generică genuină de a crea sau de a produce tot ceea ce este posibil prin libertate.

Hegel, mai curând rezervat față de ipoteza lui Kant, reține tocmai această notă ca definitorie: „Spiritul teoretic pare doar să recepteze ceea ce este dat, în timp ce spiritul practic urmează să

producă ceva ce nu e încă dat în exterior”⁹.

De fapt, însăși identificarea practicului cu morala (considerată adeseori global, ca moravuri, mod de trai, acțiune) se instituie la Kant din observarea faptului că ambele își au condiția posibilității lor în presupoziția libertății, care este totodată produsul lor cel mai specific și mai original. Dar tocmai aici, în raport de condiționarea prin libertate, practicul nu mai apare reductibil la particularitățile sferei morale (ca subsistem) și înglobează întregul spațiu al existenței umane. Iar „rațiunea practică” va fi însăși logica spontană a acestei existențe. Ceea ce Kant va defini ea rațiune pură și rațiune practică se interconstruiează astfel și se întrepătrund. Nu e o idee nouă. „Platon a găsit Ideile sale mai ales în tot ce e practic...”, notează Kant, dar continuă, distanțându-se de Platon, „adică se întemeiază pe libertate care, la rândul ei, este supusă cunoașterilor, care sunt un produs propriu al rațiunii”¹⁰.

Într-o notă de subsol, Kant precizează această distanțare: „El (Platon) extindea, ce-i drept, conceptul lui și asupra cunoștințelor speculative, eu condiția ca să fi fost pure și date cu totul a priori, ba chiar asupra matematicii, deși aceasta nu-și are obiectul nicăieri altundeva decât în experiența *posibilă*. În această privință, eu îl pot urma tot atât de puțin ca și în deducția mistică a acestor Idei sau în exagerările prin care el oarecum le hipostazia, deși limba sublimă de care s-a servit în acest domeniu este foarte aptă de o interpretare mai moderată și mai conformă cu natura lucrurilor”²³.

Nu numai aici, dar aici suficient de clar, Kant pune practicul la antipodul oricărei mistici și al oricărei ipostazieri; practicul e conceptul încă neelaborat și de aceea obscur, care distinge, evident vag, contururile unei procesualități obiective, înăuntrul căreia ființează omul și care este forma acestei ființări. Aici apar, se nasc ideile. Aici se produc ideile. Producerea ideilor ține de natura liberă, inventivă și înnoitoare a practicului, iar cunoașterea însăși începe prin a fi

⁹ G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 247.

¹⁰ Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 293.

exercițiul practicii în consemnarea și asimilarea sa în sine, în fixarea și amplificarea propriilor sale determinații. Practicul este sursa și totodată pivotul întregii mișcări, deși Kant nu stăruie încă asupra acestui rezultat, furat de intervenția evidentă a *ideii*, oare se impune ca aparent primară în orice proces practic (și nu încă în sens de limbaj al vieții reale, cum apare abia la Marx) 24.

Dar la Kant, *ideea* aparține întotdeauna unei acțiuni și este practică prin chiar această apartenență a ei. Marx va spune în polemica sa cu Hegel (îndeosebi): „«Spiritul» poartă în sine de la bun început blestemul de a fi «împovărat» de materie... „23. Dar încă la Kant *ideea*, întrucât e practică, nu e himeră. Practicul *ideii* stă în faptul că *ideea* este produsul acțiunii, dar un produs care este totodată condiția posibilității acesteia. Tdeea lucrează. Nicio acțiune umană nu e

2: 1 Ibidem.

M K. Marx și Fr. Engels, Opere, vol. 3, p. 31;... „Limba este conștiința reală, practică” ...

25 Ibidem.

posibilă fără idei și lucrarea *ideii* este însăși acțiunea, practicul. Aceasta privește, spune Kant, chiar *idei* oare nu se realizează; de pildă, *ideea* de virtute¹¹. „Faptul că niciodată un om nu va acționa adecvat cu ceea ce conține Ideea pură de virtute nu dovedește de loc că este ceva himeric în această Idee. Căci orice judecată asupra valorii sau nonvalorii morale nu este totuși posibilă decât cu ajutorul acestei Idei; prin urmare, ea este în mod necesar la baza oricărui progres spre perfecțiunea morală, oricât de departe ne-ar ține de ea obstacolele aflate în natura omenească și al căror grad nu poate fi determinat” 2G.

Lucrarea pe care o înfăptuiește Ideea este modelare de

¹¹ Kant nu pune încă (aici) *ideea* practică să construiască, de pildă, o unealtă, un drum, o casă, să producă bunuri uzuale. Dar o va face mai târziu, în Antropologia sa, fapt care îndreptățește presupunerea că ipoteza de lucru a filozofului înainta și se dezvoltă mai repede decât putea să cuprindă, și să explicitizeze cercetarea pe care o întreprindea.

sentimente, generare de trebuințe, fixare de scopuri. Kant se întemeiază aici pe soluțiile lui Platon, pe care îl apără, îl explică, îl critică pe alocuri și îl depășește continuu, descifrându-l (evident parțial) în termenii noii epoci istorice și în conformitate cu problematica ei, deși înțelegea numai sub latura activității spirituale. Astfel, la Kant „practicul” exprimă obiectivitatea proceselor necesare, iar Ideea este modul sub care se manifestă *străpungerea* acestei obiectivități dincolo de obscuritatea din care se ridică, pătrunderea ei sub eonul de lumină al conștiinței ca Idee a unei trebuințe, devenind la rândul ei voință îndreptată asupra scopului.

De aici confuzia care se produce. Kant însuși (pentru a-l înscrie în propria sa judecată) „nu și-a determinat îndeajuns conceptul lui”, încât „uneori vorbea sau chiar gândea împotriva propriei lui intenții – Cercetarea sa vizează extinderea sferei cunoașterii dincolo de ceea ce este dat în experiența directă, întotdeauna contingentă și limitată, neputând, ea atare, întemeia descoperirea și formularea unei legi generale. Cunoașterea ca atare, deci cunoașterea teoretică, rămâne astfel circumscrisă la natură, unde acționează legi obiective, cauzalitate, determinism. Întrucât orice obiect al naturii acționează după legi, cunoașterea vizează descoperirea lor pe calea verificată a experienței și a experimentului. Și natura se ascunde, dar ascunsul naturii poate fi pătruns datorită regularităților propriului ei mecanism.

Cum poate fi pătrunsă însă logica arbitrară a istoriei, modul ascuns de a se mișca al istoriei? Kant își pune această întrebare, l ară soluționarea căreia nicio dezvoltare a cunoașterii, fie ea și în limitele rațiunii pure, nu i se pare posibilă, întrucât rămâne parțială.

Principiul cunoașterii naturii nu i se pare a mai ridica dificultăți fundamentale de netrecut. „Rațiunea trebuie să se apropie de natură ținând într-o mână principiile ei, conform cărora numai fenomenele concordante pot dobândi valoare de legi, și în cealaltă mână experimentul, pe care și l-a imaginat potrivit acelor principii, pentru a fi ce-i drept instruită de ea, dar nu în calitate de școlar, căruia dascălul îi poate spune ce vrea, ci de judecător în exercițiul funcțiunii, care constrânge martorii să răspundă la întrebările pe care el li le pune” 27.

În istorie însă, domeniu al metafizicii, „rațiunea însăși trebuie să fie propriul ei școlar...<28. Aici este necesar un alt principiu al cunoașterii, întrucât *chiar ceea ce este*

27 *Ibidem*, p. 22.

28 *Ibidem*.

cunoscut nu este, ca în natură, ceva închis în propria sa lege, ci, dimpotrivă, este *produsul unei rațiuni*, rezultatul unei activități practice întemeiată pe o idee de scop și pe o trebuință practică generând această idee. Aici profesorul rațiunii nu mai este natura, de la care cunoașterea învață cum s-o cunoască. Aici rațiunea își este propriul ei școlar și propriul ei profesor.

Care rațiune? Rațiunea teoretică, care se constituie aposteriori pe calea descoperirii și cunoașterii legilor? Evident nu, căci rațiunea teoretică explică numai ceea ce se întâmplă, ea nu produce realitate umană, decât în măsura în care, ca *idee*, devine rațiune practică, voință îndreptată asupra unui scop.

Se conturează, așadar, prezența unui *alt tip de rațiune*, care nu este cea teoretică aposteriori (deși asimilează sub forma *ideii* datele acesteia), și anume rațiunea practică, a cărei însușire cu totul specifică este de a produce tot ceea ce constituie universul umanului și dimensiunea omului însuși, ca subiectul acestui univers.

Vizând în această direcție, rațiunea teoretică urmărește să cunoască de fapt condiția primară a propriei sale ființări, condiția propriei sale posibilități, respectiv a genezei și a dezvoltării sale. Kant intuiește această identitate ca stare depășită și va încerca s-o reconstituie explicit în *Critica puterii de judecare*. Dar și până a fi ajuns la acest stadiu de sinteză al cercetărilor sale, în mod continuu și aproape independent de intențiile teoretice explicite ale filosofului, teoreticul și practicul se intercondiționează, după cum apare, evident, de pildă, în formularea altfel paradoxală: „Noi cunoaștem despre lucruri apriori numai ceea ce noi înșine punem în ele” 29.

Prin aceasta Kant nuri urmează pe Platon în considerarea ideilor drept cauze originare ale naturii și ale tuturor lucrurilor. Căci dacă, în ce privește natura, experiența ne pune la îndemână regula și

este izvorul adevărului, în ce privește condiția umană „experiența este (din nefericire) mama aparenței și este foarte reprobabilă tentativa de a scoate legile pentru ceea ce *trebuie să fac* din ceea ce *se face* sau de a voi să le limităm prin ceea ce se face” 30.

Ideea este expresia necantonării în simpla experiență (mama aparenței); *ideea* este depășirea critică a ceea ce se cunoaște numai prin faptul că „se face”; *ideea* este depășirea simplei experiențe în numele unei tendințe sau trebuințe umane care, sub forma ideii, vine în conflict cu experiența. De aceea, la Kant, rațiunea pură (rațiunea privită numai sub forma mișcării ei) nu poate fi nici explicată, nici înțeleasă fără rațiunea practică în care se exprimă și se realizează. După cum rațiunea practică – care o subsumează pe cea dintâi prin infinitele fațete care o realizează – o conține pe cea pură ea un moment depășit. Încât rațiunea practică, fie și sub denumirea de morală, participă la cunoaștere și este un moment al ei, iar rațiunea pură, teoretică, sub forma *ideii*, fără de care nu poate fi concepută nicio acțiune, apare în această lumină ca implicația posibilității practicii umane.

Hegel va nota critic raportul întrevăzut de Kant între teoretic și practic: „Numai sufletul este pasiv – spiritul liber este însă esențial activ, productiv. De aceea se greșește când se distinge uneori spiritul teoretic de cel practic, desemnându-se primul drept spirit pasiv, iar cel din urmă, dimpotrivă, drept spirit activ... în realitate însă...”

spiritul teoretic nu este o pură receptare pasivă a unui altceva, a unui obiect dat, ci se arată activ, prin aceea că el înalță conținutul, rațional în sine, al obiectului, din forma exteriorității și a singularității, în forma rațiunii. Invers însă, spiritul practic are și el o latură de pasivitate, întrucât conținutul lui îi este la început încă dat – chiar dacă nu din afară, totuși înăuntru – și este prin urmare un conținut nemijlocit, care nu a fost pus prin activitatea voinței raționale, ci trebuie prefăcut, abia prin mijlocirea științei și a gândirii, așadar prin

mijlocirea spiritului teoretic, în conținut pus”¹².

Kant nu neagă însă natura activă a teoreticului; îi descoperă, în schimb, o anumită limitare câtă vreme rămâne pur teoretic. Deosebirea reală apare abia în înțelegerea practicului, căruia Kant îi observă însușirea de a produce ceva ce nu e încă dat; căci simpla „activitate omenească obiectivă” posedă propria ei rațiune practică, propria ei logică internă ca un „proces, istoric natural” (cum va spune mai târziu Marx). Hegel însuși nu se lipsește de această înțelegere a practicului (ca având propria ei rațiune), când distinge, de pildă, *înșinele* de *pentru sine*. Cu toate acestea, la Hegel, *în-sinele* este adeseori considerat abia a posteriori, ca un moment depășit.

În timp ce la Kant această unitate dihotomică a practicului și teoreticului exprimă de fapt, deși încă într-o formă obscură, intercon condiționarea dintre a) cunoașterea lumii și b) producerea ei practică, respectiv dezvoltarea cunoașterii despre cunoaștere, care este filosofia, în intercon condiționare necesară cu construirea istorică a obiectului de cunoscut, oare este o practică având propria ei rațiune (practică), ascultând de propriile ei legi (practice). Toamăi de aceea *Critica rațiunii practice* își anunță primele ei ipoteze încă în 1781, în cuprinsul denselor cercetări kantiene asupra *rațiunii pure*, și își încheie ultimele ei concluzii abia mai târziu, în *Critica puterii de judecare*, și încă mai târziu, în prelegerile sale de *Antropologie...* (1798), ultima lucrare pe care izbutește s-o redacteze pentru tipar, sau în *Introducere* la lecțiile sale de logică (1800), pe care mai izbutește să le prezinte. Și este de presupus că aceeași implicație a momentului practicului, înțeles ca mișcarea autoproducerii de sine a omului și a omenirii, îi va fi trezit lui Kant curiozitatea și îi va fi dezvoltat receptivitatea filosofică pentru marile probleme practice ale timpului său, care își avea – în sensul celor observate înainte – locul lor necesar într-o cercetare nouă a cunoașterii umane. În textul pe care Kant îl pune ca moto la *Critica rațiunii pure*, luat din Bacon de Verulam, va

¹² G. W. F. Hegel, *Filozofia spiritului*, Editura Academiei R.S.R., 196G, p. 247.

putea fi găsită această mărturisire, care n-ar fi putut lipsi, într-atât este de reprezentativă pentru întreaga filosofie critică: „oamenii... să fie convinși că noi nu clădim temelile unei secte filosofice... ci pe acelea ale bunăstării și ale demnității omenești”¹³².

Rățiunea practică și tendințele umaniste ale epocii

„Oricare ar fi gradul cel mai ridicat la care trebuie să se oprească omenirea și deci oricât de mare ar fi distanța care rămâne în mod necesar între Idee și realizarea ei, nimeni nu poate și nu trebuie să le determine, tocmai fiindcă e vorba de libertate, care poate depăși orice limită stabilită.

(Kant) 35.

Kant vizează prin filosofia sa morală o cercetare asupra umanului. Deși se lasă prins pe alocuri în cursa tradițională (și facilă) a moralizării, Kant nu este un moralist sau moralismul său apare mai curând ca starea de redondanță oare însoțește pătrunzătoarele sale investigații teoretice asupra naturii moralității și a valorii sale în mersul istoriei. O investigare teoretică asupra condițiilor care fac posibilă umanitatea și, evident, istoria, ei, considerată sub o prismă care sugerează o profundă intuiție asupra originalității creatoare și inovatoare a practicii.

Poate fi, evident, întrucâtva riscantă o asemenea ipoteză pentru descifrarea câmpului teoretic kantian. Va fi totuși greu să se respingă categoric constatarea că ideea fundamentală a filosofiei critice constă în *activismul* cunoașterii sau, dacă se poate spune așa, în *angajarea* cunoașterii, de unde cerința degajării teritoriului cercetat de unilateralitatea empirismului și a „mersului de la sine”. Patosul criticismului său, răsturnarea revoluționară pe care o produce, inclusiv eroarea unei noi unilateralități, își află aici izvorul lor principal.

Pe Kant nu-l sperie „distanța oare rămâne... între Idee și realizarea ei”, „oricât de mare ar fi”. Dimpotrivă, consideră Kant, „distanța” rămâne „în mod necesar”. *Între idee și realizarea ei se stabilește și se restabilește continuu nu raport dinamic din care se constituie mișcarea practică*. E o subtilă împletire a spontaneității eu non-spontaneitatea *ideii* care o ghidează în mișcarea omogenă a

practicului, ambele fiind suprimate în rezultatul pe care-l produc. Iar forța *ideii*, cum s-a văzut, constă în chiar faptul – că ea nu este născocită dintr-un joc lipsit de temei al spiritului, ci este „găsită” în chiar mișcarea vie a practicului, este sugerată de practică.

Kant vede *ideile* lucrând și vede această lucrare ca o necesitate pozitivă, decurgând din *decalajul continuu reconstituit dintre idee și realizarea ei*. E o dinamică continuu reluată, indicând o surprinzătoare înțelegere a mersului liber (practic) al istoriei, care „poate depăși orice limită stabilită”, spune Kant, justificând astfel – și abia pe acest temei – renumele pozitiv de teoretician german al revoluției franceze. Căci iată cum raționează Kant: „O constituție având ca scop *cea mai mare libertate omenească*, întemeiată pe legi care fac ca *libertatea fiecăruia să poată coexista cu cea a altora...* este totuși cel puțin o Idee necesară...”³⁴. Și este o *idee necesară*, pentru că, făcând abstracție de obstacolele prezente care i se opun, ca pune în lumină nu numai ceea ce este, ci și ceea ce urmează să fie, iar ca atare ceea ce trebuie să fie la un moment dat; se deschide astfel o perspectivă asupra unui proces încă neaparent, dar în curs de a se impune ea necesar, iar această deschidere de perspectivă participă, prin angajarea cunoașterii, la producerea procesului însuși. Ideea lucrează, așadar, asupra realității, intervine în schimbarea și re-modelarea ei, pătrunde în interstițiile practicii și se realizează în această „materializare”⁴⁴. Va fi greu să se șteargă aici semnul pe care îl lasă asupra gândirii filosofului frământarea vie a epocii în oare trăia.

E o epocă de inițiativă în planul practicii nemijlocite, dar o epocă de contraste: structurile feudale își pierd consistența și autoritatea, în timp ce gândirea ca atare continuă să se miște în limitele propriei sale inerții. Criticismul filosofiei lui Kant își capătă impulsul din nevoia devenită stringentă a unei critici a instrumentelor gândirii și a gândirii însăși, vizând să exprime dinamismul noilor realități. Încât, gândirea lui Kant, dincolo de semnificația ei strict filosofică și dincolo de elementele ei cu rezonanță agnostică și idealist-subiectivă (deschise, la rândul lor, unei continue reconsiderări), exprimă un stadiu al cunoașterii umane, un stadiu al culturii și s-a constituit ca atare într-un

instrument spiritual al dezvoltării cunoașterii și al culturii însăși. Fără Kant și fără cele trei *Critici* ale sale, este greu, dacă nu imposibil, să fie gândită și explicată evoluția cunoscută a gândirii contemporane, istoria ei din ultimele două secole, dacă n-ar fi să ne referim decât la energica dezvoltare a filosofiei clasice germane (Fichte, Hegel, Feuerbach) și la geneza marxismului, care își recunoaște aici unul din izvoarele sale teoretice. „Și dacă belferii burgheziei germane – va scrie Engels în 1882, în prefața lucrării sale *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință* (101 ani de la apariția *Criticii rațiunii pure*) – au tăvălit amintirea marilor filosofi germani și dialectica creată de ei în mocirla unui eclectism dezolant – în așa măsură încât trebuie să recurgem la mărturia științelor naturii contemporane că dialectica există în realitate –, atunci noi, socialiștii germani, ne mândrim cu faptul că ne tragem nu numai din Saint-Simon, Fourier și Owen, dar și din Kant, Fichte și Hegel”¹³.

Kant inaugurează o direcție nouă, critică în dezvoltarea filosofiei moderne. El dă curs unei cerințe decurgând din spiritul epocii, când pe fondul dezvoltării cunoștințelor științifice și în climatul relațiilor sociale dinamice ieșite din nemișcarea anterioară (care avea să ducă în Franța la Marea revoluție burgheză) gândirea filosofică era confruntată cu noi întrebări, față de oare vechile ei scheme explicative deveniseră neîndestulătoare.

Ca filosof al timpului său, Kant plasează întreaga sa cercetare în planul condițiilor oare fac posibilă cunoașterea și o întemeiază. Sub această lumină, practica însăși îi apare din unghiul dinamismului ei interior, care o distinge și o impune ca spațiu viu și *nu inert* al existenței umane.

Practica e relația subiectului cu obiectul său, o relație vie care acționează la rândul ei asupra termenilor puși în relație.

Dar Kant înaintează greu și nesigur, cum e și firesc, în acest spațiu al propriei sale descoperiri. E o înaintare de explorator ținut să

¹³ K. Marx și Fr. Engels, Opere, voi. 19, p. 334.

lucreze în teritoriul nou descoperit cu instrumentele abia imaginate și produse de gândire sub solicitarea, ea însăși confuză, a noilor probleme. Gândirea lui Kant poartă astfel semnul acelui timp de cumpănă a istoriei și a filosofiei când marile răsturnări, unice prin profunzimea și originalitatea! lor, apar mai curând prin prisma propriei lor limitări, ceea ce invită reflecția la a vedea aici (în această limitare, mărginire, neputință) o lege merecunoscută sau numai marginal recunoscută a istoriei. Numindu-l pe Kant „teoreticianul german al revoluției franceze”¹⁴, Marx designează implicit întreaga această complexitate a filosofiei critice, care tinde să ridice la concept noul curs al istoriei și al gândirii, rămânând totodată tributară mijloacelor teoretice abia în curs de elaborare și mărginirii (neputinței) practice, care aparțineau timpului și nu puteau fi depășite decât odată cu amploarea și cu profunzimea mutațiilor pe cale să deschidă noile direcții de dezvoltare ale istoriei, ca și pe acelea ale cunoașterii filosofice. În aceste condiții, însă, a fi teoreticianul german al revoluției franceze implică cel puțin sesizarea faptului că epoca însăși este confruntată cu probleme noi și se află, de aceea, în căutarea unei desprinderi posibile din inerția spirituală anterioară. E o înscriere în epocă și o depășire a ei în cadrul unor cercetări care rămân deschizătoare de drum.

Or, Kant a fost mai puțin observat și mai puțin înțeles din unghiul unei asemenea descifrări. Hegel însuși, ou toată cutezanța gândirii sale, ezită în fața acestei direcții și lansând celebra sa butadă: „... capul german preferă să-și lase tichia de dormit liniștită pe cap și să opereze în interiorul ei”³⁶, se limitează la această înțelegere caricaturală a faptului că pătrunzătoarele interogații și cercetări kantiene nu depășesc unilateralitatea anterioară decât pentru a se închide într-o nouă unilateralitate, opusă, de unde rezultă

36 G.W.F. Hegel, *Istoria filosofiei*, vol. II, p. 586.

fiesc inconsecvența inevitabilă a jumătăților de adevăruri.

Ca gânditor, Hegel este surprins și tulburat, derutat și sensibil îngrijorat de cursul practic al evenimentelor în revoluția franceză, dacă nu se uită acel: „Pus în mâna poporului, fanatismul libertății a

devenit îngrozitor¹¹, încât devenea liniștitor să poată spune: „În Germania același principiu a captat pentru sine interesul conștiinței, însă el a fost elaborat în mod teoretic-7. Se strecoară aici o subtilă invertire de sensuri, care face epocă. S-ar părea că prin Kant asistăm la suspendarea sau la claustrarea în teorie a nervului viu din mișcarea practică, în timp ce, dimpotrivă, efortul kantian, originalitatea și valoarea istorică a criticismului său filosofic, constă în inaugurarea unei cercetări teoretice vizând reconstrucția gândirii teoretice în consecvență cu complexitatea nouă și dinamică a acestei practici. Engels va observa natura reală a acestei relații între revoluția franceză și filosofia lui Kant când scrie: „Revoluția politică din Franța a fost însoțită de o. revoluție filosofică în Germania. Kant a fost cel oare a început această revoluție; el a răsturnat vechiul sistem metafizic al lui Leibniz, care... fusese introdus în toate universitățile de <pe continent⁴ 38.

Dacă cuvintele au un sens, „revoluția filosofică” designa tocmai punerea rațiunii teoretice într-un raport necesar și limitativ cu spațiul practicii, care are propria sa rațiune (evident practică, nu teoretică, deși nu lipsită de *idee*), deci recunoașterea autenticității practicului ea ceva rațional și nu ca simplu haos: mersul orb al destinului. Raportarea necesară și limitativă a cunoașterii teoretice la sfera practicului, implicând și rațiunea acesteia „inaugurează cercetarea condiției de posibilitate. a acestei, rațiuni (practice). cercetează. posibilitatea unei „teorii” a rațiunii practice; tinde – așadar – să întemeieze cu mijloacele-și autoritatea teoriei dreptul la recunoaștere a practicului („tot ce e posibil prin libertate¹¹), ea fiind un domeniu guvernat el însuși de legi, având deci propria sa rațiune, oare încete din urmă poate fi cunoscută, iar pe această cale dominată de om. Hegel-reține, cel puțin pe alocuri, aceste note ale criticismului, când explică în sensul acestuia că „orice lucru, orice, există, orice acțiune... trebuie, să fie ceva util, adică trebuie să fie suprimat tocmai în-sinele acestora, păstrându-se numai modul lor de-a-fi pentru altceva, iar acel ceva pentru care trebuie să existe, toate este omul, conștiința de sine, dar luată ca toți oamenii în genere. Conștiința despre această acțiune, ca

mod abstract, este filosofia kantiană¹¹³⁹.

Hegel însă, tulburat și îngrijorat de dinamismul interior al revoluției franceze este mai curând înclinat spre reflecții termidoriene, exprimând – în comparație cu angajarea filosofică umanistă a operei lui Kant (moment de avânt) – tendințele conservatoare ale epocii compromisul, nevoia împăcării contrariilor. Și, astfel, butada invocând caricatural „tichia” germană i se potrivea mai mult lui Hegel însuși, cel puțin sub acest aspect, decât lui Kant, care aderase – fie și de la distanță – la clocotul timpului.

„Eu sunt din pasiune un cercetător, simt setea de a cunoaște totul în întregime a lui, dorința neliniștită de a extinde cunoașterea mea... Era o vreme când credeam că toate acestea puteau constitui onoarea umanității și disprețuiam poporul, care nu cunoștea nimic. Rousseau m-a adus la realitate.

Această superioritate iluzorie a dispărut; învăț să-i onorez pe oameni; și m-aș socoti mai inutil decât cel mai obișnuit muncitor dacă n-aș crede că acest subiect de cercetare poate da tuturor celorlalți o valoare care constă în a face să apară drepturile umanității” 40. Kant spune astfel că pentru a cunoaște adevărul despre om este necesară recunoașterea omului ca valoare, iar această descoperire capitală îi vine de la Rousseau. Kant vede în Rousseau – pe Newtonul acestui univers aparte, care este omul. „Newton, cel dintâi dintre toți, a văzut ordinea și regularitatea unite cu o mare simplitate, acolo unde înainte de el nu era de găsit decât dezordine... Rousseau, cel dintâi dintre toți, a descoperit sub diversitatea formelor umane convenționale natura omului în profunzimile unde ea era ascunsă...” 41.

a Apud. V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Alean, Paris, 1926, pp. 116 – 117.

41 Ibidem.

Practicul ca spațiu de geneză a umanului

...Yumaj în domeniul practic rațiunea poate legifera” (Kant) 14

I se poate atribui lui Kant o anumită lipsă de claritate în înțelegerea *practicului* ca „tot ceea ce e posibil prin libertate¹¹. Este evident că filosoful însuși tatonează. Dar dintr-odată Kant pune sub un nou unghi de lumină practicul și îi sondează interogativ sensul său profund, până atunci ascuns sau umbrit și nereceptat de gândire, respectiv acela de a fi *expresie* nemijlocită a libertății și totodată *matricea* care o face posibilă.

Acest mod de a-l citi pe Kant devansează întrucâtva istoria ideilor, căci fără Fichte, Hegel și Marx o asemenea elaborare explicită a practicului nu este de imaginat. Kant aprinde prima mare lumină asupra acestei duble semnificații a practicului și întreaga sa etică, elaborată ca o *Critică a rațiunii practice*, dar chiar întregul său sistem filosofie, ar rămâne de neînțeles fără implicația practicului în constituirea criticismului său, care devine astfel *cheia* explicativă a căutărilor și a viabilității descoperirilor sale, de multe ori incerte și inconsecvente, dar rodnice prin impulsul pe care l-au declanșat tocmai întrucât plecau de la ipoteza că posibilitatea libertății și a dinamismului ei istoric își iau izvorul în natura vie a practicului. Când Kant spune: practic este tot ceea ce e posibil prin libertate, deși ideea nu se dezvăluie pe deplin, „practicul 14 decurge din libertate, în sensul că libertatea face practicul posibil, după cum practicul este subiectul ei, adică face libertatea posibilă, schimbându-și astfel locul, dar mai ales deschizând drumul înțelegerii practicului ca activitate omenească generică, cum se va contura la Hegel și se va preciza la Marx și cum *nu* apare la Feuerbach, căruia Marx îi va descoperi tocmai această lacună (pe care o considera fundamentală) a filosofiei sale.

Prima dintre tezele lui Marx despre Feuerbach pune în lumină tocmai faptul că „principala lipsă a oricărui materialism de până acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai (subl. ns.) sub forma obiectului sau

¹⁴ Im. Kant, *Critica puterii de judecare*, p. 52.

contemplării și nu ca *activitate omenească sensibilă, ca practică*, deci nu subiectiv”¹⁵.

Or, se poate descifra și observa încă la Kant constituirea, fie și fragmentară, a acestei ipoteze, care designează *practicul* prin exercitarea unei voințe „libere”, determinată de mobilurile rațiunii, aproximând astfel ceea ce se înțelege prin „activitate omenească sensibilă”, dar nu îngust-subiectivă, ci în același timp subiectivă și obiectivă. Feuerbach are dreptate – nota Marx – când vede obiectele sensibile realmente deosebite de obiectele gândite: „dar activitatea omenească el nu o ia ea activitate obiectivă”⁴⁴. Or, Kant pune practicul în poziția obiectivității. La Kant, practica NU „este luată și fixată numai în forma de manifestare murdarămercantilă”⁴⁵, cum observă Marx reflectând asupra lui Feuerbach.

Kant pune practicul în spațiul libertății („tot ceea ce e posibil prin libertate”¹¹), ceea ce implică o viziune corespunzătoare asupra omului.

Spațiul practicului, respectiv al universului uman, diferă de cel al naturii. Problema care se pune este tocmai determinarea acestei diferențe, înțelegerea și ridicarea la concept a practicului în conformitate cu „natura” sa și ascultând de *propriile sale legi*. E o altă „natură”, nefizică, neprimară, în care sensibilul nu domină în mod absolut, ci este confruntat cu o nouă dimensiune, aceea a suprasensibilului, dar nu mai puțin reală decât lumea naturii fizice, primară, a unei pure sensibilități și a unui determinism absolut.

Această nouă dimensiune este „o natură” creată de om, rezultatul practicii sale, cu legile și principiile ei proprii, constituite o dată cu universul uman, pe care îl face astfel posibil, decurgând deci cu necesitate din propria sa constituire și devenind prin chiar acest fapt condiția posibilității acestui nou univers, ca univers creat de om și făcând din om o ființă creată, produsul propriei sale practici. La Kant o asemenea abordare a problemei este abia în curs de elaborare, iar

¹⁵ K. Marx și Fr. Engels, Opere, voi. 3, p. 575.

formulările care o anunță sunt când improprii, când inconsecvente, de aceea obscure și confuze. Rămâne însă noul acestei căutări, sintetizat în semnificația pe care o capătă noțiunea de practic în filosofia lui Kant și în deschiderea pe care această semnificație o face posibilă în înțelegerea existenței umane și a istoriei. Căci dacă practicul este în spațiul libertății și nu (numai) în acela orb și fără angajare umană al necesității, omul însuși, ea agentul (factorul) acestei practici, urmează să fie gândit la rândul său ca liber, apt de libertate și aspirând să ființeze ca atare. Regăsim aici ecoul adânc imprimat al influenței lui Rousseau, care, în al său *Discurs asupra inegalității* (1754) scrie: „Deosebirea specifică dintre om și animal nu o constituie atât intelectul, cât calitatea lui de factor (agent) liber. Natura poruncește oricărui animal, și el se supune. Cu omul se întâmplă la fel, dar el este conștient că e liber să consimtă ori să reziste; mai ales această conștiință a libertății sale este o dovadă a spiritualității sufletului său. Căci mecanismul simțurilor și formarea ideilor se explică într-o oarecare măsură prin fizică; dar în puterea de a voi sau, mai bine zis, de a alege, și în sentimentul acestei puteri nu găsim decât acte pur spirituale, care nu pot fi explicate de fel prin legile mecanicii”¹⁶.

Încă aici, la Rousseau, apare distincția dintre a) mecanismul simțurilor în formarea ideilor (explicabile prin fizică, lumea naturală) și b) puterea de a voi sau de a alege, „acte pur spirituale”⁴⁴, care (aparent) nu mai au nicio legătură cu cele dintâi. Iar „practicul”⁴⁴ la Kant se instituie tocmai din această „putere de a voi și de a alege”⁴⁴, care se plasează dincolo de mecanismul întregii naturi, dincolo de simțurile omului sau de condițiile existenței sale empirice, pe care le conține ca suprimate, în sensul că în acest univers nou sensibilul ca pur (deci necontrolat de suprasensibil) nu mai poate fi *principiu*. Aceasta înseamnă: practic este tot ceea ce e posibil prin libertate.

Kant construiește în termenii *Criticii rațiunii pure* o teorie a autonomiei „rațiunii practice”, care se află – neelaborată ca atare – încă

¹⁶ J. J. Rousseau, *Discurs asupra inegalității*, București, Editura științifică, 1958, p. 88.

la Rousseau. Dar ceea ce la Rousseau apare numai afirmat, ca o intuiție de geniu, devine la Kant un obiect de cercetare, încercând să împingă cunoașterea dincolo de stadiul unei simple ipoteze. Rousseau observă că în „puterea de a voi și a alege” și în „sentimentul acestei puteri” nu găsim decât acte pur spirituale, care nu pot fi explicate prin legile lumii fizice sau naturale. Kant repetă, într-un fel, aceeași judecată privind distincția dintre animalitate și umanitate, dar adaugă la voința omului (liberă) o nouă semnificație, aceea de practic. „O voință este pur animală (*arbitrium bruium*) când nu poate fi determinată altfel decât prin impulsuri sensibile, adică *patologic*. Dar acea voință, oare poate fi determinată independent de impulsurile sensibile, prin urmare de mobile care sunt reprezentate numai de rațiune, se numește *voință liberă* (*arbitrium liberum*), și tot ce se află în legătură cu aceasta, fie în calitate de principiu, fie de consecință se numește *practic*,” — *n*.

Practicul este teritoriul voinței libere: Kant insistă asupra acestui punct. Iar voința liberă este (poate fi) liberă ca neavând în sensibil principiul ei. În acest sens, și numai în acest sens, ea este autonomă în raport cu sensibilul și neautonomă, deci dependentă numai de mobilurile rațiunii.

Libertatea voinței se constituie astfel:

’7 Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 600.

1. Din această dezlegare devenită posibilă și progresivă (dezlegarea este proces) de imperiul simțurilor; și

2. Din continuarea acestei dezlegări în spațiul moral (social) prin diferențierea tipurilor de *interese*, între acelea empirice (mercantile), care țin mai curând de simțuri, designate de Kant ca *pragmatice* și acelea care sunt reprezentate *numai de rațiune* și definesc sfera practicului, deci *practicul* ca distinct de pragmatic, cai rațiune practică și libertate.

5.

Cauzalitate din libertate î/j om se ni! a o putere de a se determina de de la’s/ne (Kant)™.

G

Ceea ce s-a cercetat, pe cât se pare, cel mai puțin la Kant este

efortul pe care îl întreprinde pentru descrierea pozitivă a condițiilor care întemeiază și fac posibil conceptul libertății, temă totuși fundamentală, întrucât fără înțelegerea acestora nu este posibilă nici dezlegarea „antinomiilor” rațiunii, ca problemă pură a filosofiei, nici descifrarea posibilității condiției umane, care implică în același timp o practică și o rațiune specifică inerentă acesteia. Spinoza spune, primul, că libertatea este necesitatea înțeleasă, dar dificultatea reală începe eu nevoia gândului de a-și reprezenta ce se spune de fapt prin conceptul „înțelegerii necesității”, cum se produce posibilitatea acestei „înțelegeri” și în ce constă „înțelegerea” ca atare, deci cum se produce libertatea pe care o definește, care sunt determinațiile ei și care particularitățile modului ei de a ființa.

Cercetarea acestei dificultăți o întreprinde Kant și revine adeseori asupra ei, într-atât îi apăsătoare ca de neocolit pentru întemeierea și demonstrarea direcției sale critice. Astfel, Kant distinge, cu privire la tot ceea ce se întâmplă, două feluri de cauzalitate: „sau cauzalitatea potrivit naturii, sau cauzalitatea din libertate” *if*>. Causalitatea potrivit naturii este *legătura*, în lumea sensibilă, a unei stări cu alta precedentă, căreia îi succede după o regulă. Dimpotrivă, cauzalitatea din libertate (în sens cosmologic) este „capacitatea de a începe *de la sine* o stare, a cărei cauzalitate nu se află deci la rândul ei, potrivit legii naturii, sub o altă cauză, care a determinat-o în timp⁴⁴⁵⁰.

Formularea lui Kant vizează să distingă nu posibilitatea unei cauze prime, lipsită de orice premise, ci avansează ipoteza unei *diferențieri* posibile și a unei desprinderi corespunzătoare din continuitatea lanțului causal, de unde rezultă ca efect o stare nouă, ale cărei legături cu starea precedentă nu mai apare evidentă și care, în orice caz, nu îi succede stării precedente „după o regulă⁴⁴ mecanică. Această posibilitate a unor diferențieri și desprinderi din continuitatea lanțului causal, unde nu mai acționează deci nicio regulă (mecanică) lasă loc *ideii* de libertate și în acest sens Kant va putea să spună: *libertatea* este în acest sens o Idee transcendentă pură, care, mai întâi, nu conține nimic împrumutat de la experiență; și al cărei obiect, în al doilea rând, nu poate fi dat în mod determinat de nicio experiență.

Căci este o lege universală a posibim Ibidem, p. 441.

50 Ibidem.

lității oricărei experiențe, că tot ce se infimolă trebuie să aibă o cauză, prin urmare și cauzalitatea cauzei, care s-a *întâmpat ea însăși*, sau a început să existe, trebuie să aibă, la rândul ei, o cauză⁵¹.

Impasul constă în imposibilitatea unei „stări” fără legătură cauzală cu precedenta sa și totodată în necesitatea de a admite existența unor „stări⁴⁴, a căror legătură necesară cu „o *precedentă*” nu poate fi determinată experimental. „Dar fiindcă în felul acesta – spune Kant – nu se poate ajunge în raportul cauzal la totalitatea absolută a condițiilor (realității *n.n.*), rațiunea își creează Ideea despre o spontaneitate care poate începe de la sine a acționa, fără a fi nevoie să fie precedată de o altă cauză, care să o determine la acțiune, potrivit legii legăturii cauzale⁴⁴⁵².

Kant tatonează și are conștiința acestui stadiu (de tatonare) al investigațiilor sale, dar, obține pe această cale o depășire a inerției anterioare în determinarea conceptului libertății. Presuposiția că „rațiunea își creează Ideea despre o spontaneitate, care poate începe de la sine a acționa⁴⁴ nu este fără de cauză, va fi observat Kant, ciciși cauza ca atare nu poate fi decât presupusă sau aproximată. Se constituie, astfel, o ipoteză asupra *construcției de sine a rațiunii* (întrucât își creează ideea despre o „spontaneitate⁴⁴ posibilă în procesele naturii, ca diferențiere și desprindere din mecanismul lanțului cauzal). Dar se constituie, astfel, și o ipoteză asupra *construcției de sine a naturii* umane ca atare, unde în afara cauzalității mecanice („potrivit naturii⁴⁴) acționează (trebuie presupus că acționează) și un r „*Ibidem*, p. 441.

V! *Ibidem*, pp. 441 – 442.

alt tip de cauzalitate, despre care filosoful nu se încumetă (nu știe) să spună încă decât, că – în opoziție cu primul tip – este „cauzalitate liberă”.

Kant este limitat, aici, de cunoștințele epocii, dar distinge totuși constituirea unui nou câmp de cercetare în științele naturii și anume știința (sau sistemul științelor) despre om, interrogând consistența

acestei *spontaneități* și implicit căutând să descifreze mecanismul ascuns al *cauzalității libere*. Cercetările și epocalele descoperiri de mai târziu, de pildă cele ale lui Ch. Darwin, vor încuraja o asemenea direcție nouă și-i vor confirma astfel pe Kant în eutezătoarea sa presuposiție. Kant însuși va reveni în cursul cercetărilor sale asupra acestei probleme (care nu depășea încă valoarea unei interogații), încercând să sondeze câmpul real de exercitare a acestei *spontaneități*. Căci, dacă „rațiunea își creează Ideea despre o spontaneitate, care poate începe de la sine a acționa, fără a fi nevoie să fie precedată de o altă cauză”, aceasta nu înseamnă, implicit, că nu există o *legătură cauzală*, ci numai că această legătură cauzală nu este strict mecanică și riguros determinată, ei ține de natura infinit inventivă a practicii și de propria ei lucrare modelatoare asupra determinațiilor sale.

Kant descoperă acest nou câmp problematic ca o dificultate a rațiunii teoretice și încearcă să pătrundă misterul necunoscutelor sale. „E de remarcat îndeosebi – va sublinia filosoful în acest spirit – că pe această *Idee transcendentală de libertate* (Ideea despre o spontaneitate care poate începe de la sine – *n.n.*), se întemeiază conceptul practic de libertate și că această Idee constituie propriu-zis momentul dificultăților în conceptul practic de libertate, dificultăți care au înconjurat întotdeauna problema posibilității ei”¹⁷.

Acest *moment al dificultăților*, pe care Kant însuși nu-l poate depăși, sau – în orice caz – nu-l poate depăși la stadiul atins de cercetările sale în perioada în care elabora *Critica* sa asupra rațiunii pure, va deveni nodul gordian al întregului său criticism, care este filosofia sa, și de aceea impulsul perpetuu al tuturor cercetărilor sale ulterioare. Cercetarea sa revine, astfel, mereu și mereu asupra acestui *moment al dificultăților*, fără odihnă și cu o tenacitate care indică mai evident decât orice altă demonstrație, că toate soluțiile avansate pe parcurs – în această anume problemă – nu-l satisfac pe filosof și că elaborându-le și recurgând la ele în explicațiile sale nu le atribuie,

¹⁷ Ibidem.

totodată, decât valoarea unor instrumente de lucru (categorii operaționale), care ajută rațiunii teoretice să pătrundă pas cu pas într-un spațiu nou, să-i dibuiască și să-i determine particularitățile, căutându-le ordinea lor proprie, fără de care nicio cunoaștere rațională a sa n-ar putea fi posibilă.

Notă. Nu va fi fără de folos, pentru înțelegerea lui Kant, familiarizarea cititorului cu această însușire a gânditorului de a fi circumspect cu propriile sale ipoteze și soluții, a căror validitate o supune tocmai de aceea unei continue verificări și aflând abia în această disponibilitate anti-dogmatică a spiritului său izvorul principal al optimismului său teoretic și neobosita energie pentru atât de migălosul travaliu asupra conceptelor sale. Iată – în acest sens – una din numeroasele sale judecăți (din „Antinomia rațiunii pure”, Secția a treia, „Despre interesul rațiunii”) menită să apere spiritul cercetător, care nu dă înapoi în fața incertitudinii cunoașterii, ci o acceptă – întrucât este reală – și tinde să-i determine fie limitele, fie cauzele, deschizând astfel căi noi la nivelul gândirii și al acțiunii posibile. „Dar dacă un om s-ar putea elibera de orice interes și ar lua în considerare aserțiunile rațiunii, indiferent de orice consecințe, numai după conținutul principiilor lor, un astfel de om, presupunând că n-ar cunoaște nicio ieșire din încurcătură decât să se declare pentru una sau pentru alta din doctrinele în litigiu, ar fi într-o stare de perpetuă oscilație. Astăzi i s-ar părea convingător că voința umană e liberă; mâine, dacă ar lua în considerație lanțul indisolubil al naturii, ar susține că libertatea nu e decât o înșelare de sine și că totul e numai natură. Dar când s-ar ajunge la faptă și acțiune, atunci acest joc al rațiunii pur speculative ar dispărea ca fantomele unui vis și și-ar alege principiile numai după interesul practic (subl. ns.). Cum se cade, însă, unei ființe care reflectează și cercetează să consacre anumite momente exclusiv examinării propriei ei rațiuni, dar dezbrăcându-se complet de orice părtinire și astfel să comunice public altora spre apreciere critică observațiile ei, nimănui nu i se poate lua în nume de rău și cu atât mai puțin nu i se poate interzice să prezinte tezele și antitezele, așa cum pot fi ele apărute, fără teamă de amenințare. Înaintea juraților care

aparțin propriului lui rang (anume rangul oamenilor slabiv *r*/. Precizarea din final are în vedere că filosoful își prezintă „tezele și antitezele” sale celor care aparțin aceluiași domeniu *r*\e preocupări. deci care s-au dedicat cercetării filosofice, dispuși să reflecteze asupra rațiunii ca atare, să-i distingă și să-i diferențieze însușirile fără teamă că s-ar putea încălca ideile consacrate și statuate ca dosme, fie prin erorile inerente unei asemenea cercetări, fie prin conturarea unor noi ipoteze. Evident, Kant se apără totodată – aparent preventiv – împotriva criticii dogmatice, care-l denunța pentru non-conformismul implicat al cercetărilor sale; dar această nevoie de apărare într-un raport para-filosofic nu-l face pe filosof decât să-și destăinuie, mai explicit și mai polemic decât ar fi fost altfel necesar, principiul propriei sale angajări filosofice: anume acela de a aduce rațiunea în fața propriului său tribunal, iar prin intermediul recunoașterii autenticității și limitelor rațiunii, care este dimensiunea definitorie a omului, să i se dezvăluie omului însuși realitatea și perspectiva propriei sale condiții. Procesul critic al rațiunii devine, astfel, contra-procesul critic al condiției umane.

Incit, la Kant *momentul dificultăților* nu stă suspendat numai în sfera abstractă a explicației, ci unilateralitatea însăși a explicației, care rămâne în sine *moment de dificultate*, își află temeiul ei în unilateralitatea abordării rațiunii, ca exclusiv teoretică și conceptuală, și nu totodată ca practică, ca rațiune a spontaneității; de unde derivă și unilateralitatea abordării libertății ca Idee transcendentală, care umple absența unei explicații și nu descrie, nici nu ridică la concept ceea ce este ea ca atare, ca spontaneitate, inventivitate și creație originală în spațiul determinat al practicului.

Dar Kant înaintează greu, chiar contradictoriu, în problema pe care el însuși și-o pune. Astfel, după ce *cauzalitatea din libertate* este determinată ca Ideea – pe care și-o creează rațiunea – despre o spontaneitate oare poate începe de la sine a acționa, natura acestei spontaneități nu mai este investigată din perspectiva condițiilor posibilității ei, ceea ce menține pentru moment întreaga problemă – abia dislocată din inerția ei – la stadiul unor postulate. Kant scrie, deci,

fără să abordeze frontal și fără să cerceteze *momentul dificultăților*: „*Libertatea în sens practic* înseamnă independența voinței de *constrângerea impulsurilor sensibilității*”¹⁸.

Este o simplă ipoteză, pe care Kant o avansează indicând mai curând direcția în care intuiește posibilitatea unei soluții, decât soluția însăși. Căci o voință este *sensibilă* – presupune Kant, în sensul aserțiunii sale – când este *afectată* de mobilurile sensibilității, fiind ca atare *animalică* (*arbitrium brutum*). În ce privește, însă, voința umană, ca „este fără îndoială un *arbitrium sensiâivum*, dar nu *brutum*, ci *ÜberunK* fiindcă sensibilitatea nu face necesară (în acest caz *n.n.*) acțiunea voinței, ci în om se află o putere de a se determina de la sine, independent de constrângerea impulsurilor sensibilității¹¹⁵⁶.

Această „putere de a se determina de la sine¹¹ a omului (*arbitrium sensitivum liberum*) nu este cercetată încă în substanța ei, ci dedusă, ca decurgând cu necesitate logică, pe cale speculativă, din admiterea libertății ca practic posibilă. Cu toate acestea, Kant înaintează – fie și pe această cale – spre o analitică a *cauzalității din libertate*, distinctă de cauzalitatea naturii și totodată în continuarea ei complementară. Căci, „a gândi facultatea unui obiect al simțurilor ca având două laturi nu vine în contradicție cu niciunul din conceptele pe care trebuie să ni le facem despre fenomene și despre o experiență posibilă¹¹⁵⁷. Kant nu determină încă sensul acestei experiențe posibile, îi intuiește vag contururile și ezită evident să se aventureze în acest teritoriu al practicii empirice, pe care îl invocă totuși și pe care își întemeiază – în fond – ipoteza cauzalității din libertate. Este, totuși, greu să nu se observe aici nu numai efortul cercetătorului de a întemeia cauzalitatea prin libertate pe o *practică originală* (o „experiență posibilă¹¹, care nu decurge cu necesitate din înlănțuirea fenomenelor naturii), dar și preocuparea de a depăși rigiditatea unei scheme care introduce o ruptură între cauzalitate în natură (lumea fenomenelor) și cauzalitatea din libertate (lumea inteligibilă,

¹⁸ Ibidem, p. 442.

noumenală).

„O acțiune *originară*, prin care se întâmplă ceva care mai înainte nu exista, nu este de așteptat de la legătura cauzală a fenomenelor¹¹.

56 Ibidem.

57 Ibidem, p. 444.

„Dar este oare și necesar ca, dacă efectele sunt fenomene, cauzalitatea cauzei lor, care (adică cauza) și ea este fenomen, să fie numai empirică? Și nu este oare mai curând posibil ca, deși fiecare efect în fenomen reclamă neapărat o legătură cu cauza lui, după legi ale cauzalității empirice, această cauzalitate empirică însăși, fără a întrerupe câtuși de puțin conexiunea cu cauzele naturale, să poată fi totuși un efect al unei cauzalități non-empirice, ci inteligibile (ceea ce înseamnă, la Kant, că nu este determinată de condiții empirice, ci de principii ale intelectului n.n.)? Adică al unei acțiuni originare a unei cauze, care ca atare nu e deci fenomen, ci este inteligibilă... deși altfel ea trebuie socotită ca aparținând cu totul lumii sensibile, ca un inel în lanțul naturii 158.

Kant ajunge, astfel, până la punctul în care o cauzalitate non-empirică trece, prin efectele ei, în lumea fenomenelor, întrerupând – prin această intervenție, *spontană* în raport cu lanțul cauzal pe care îl afectează – regula altfel strict determinată în sistemul naturii. Dar, prin aceasta, natura însăși este tulburată și modificată în regularitatea cauzalității sale, și sensul cel mai concludent al acestei schimbări este fenomenul de geneză a omului și dezvoltarea lui originală, într-un câmp nou de cauzalități convergente, care nu anulează, deși re-modelează diversitatea naturii lor.

Critica tradițională a cercetărilor lui Kant s-a oprit cu precădere, în ceea ce privește înțelegerea, cauzalității din libertate” (nonempirică) și a condiției omului, la ceea ce s’ – a indicat ca „delimitarea strictă a «lucrurilor în sine» – de fenomene” r>0, adeseori prer 8 Ibidem, pp. 447 – 448.

59 V.P. Asmus, *Filosofia lui Im. Kant*, Editura politică, 1958, p. 67.

zentă în lucrările lui Kant, văzându-se aici o dovadă deplină a

eșecului investigațiilor sale în această problemă de fundament. Eroarea aici semnalată aparține, evident, cercetărilor lui Kant și persistă în diferitele sale lucrări, aproape de fiecare dată când este reluată tema „cauzalității din libertate⁴⁴ și a condiției omului. Mai puțin explicabilă rămâne, totuși, puțina atenție oare s-a acordat acelor din rezultatele cercetărilor lui Kant asupra omului și libertății, care pun în lumină *tendința integrativă* atât în planul cauzalității, cât și în acela al condiției umane; și, anume, o integrare care promite posibilitatea unei teorii explicative privind „sensul dezvoltării⁴⁴ ambelor planuri și concordanța lor necesară. Căci, rămânând în mare măsură prizonierul unei abordări dihotomice a raportului libertate-neeessitate și (simetric) rațiune-sensibilitate, Kant depășește totodată limitele acestei inerții teoretice și pregătește prin cercetarea acestui *moment de dificultate*, temeiurile revoluției filosofice pe care o inaugura.

Notă. Observațiile lui Kant privitor la diferențierea și distanțarea de „mecanismul” naturii indică *direcția nouă* a căutărilor sale asupra libertății, în implicația căreia se află *interogația despre om*, nesurprinsă însă de filosof decât indirect și vag dar intuindu-i totuși – fie și de departe – semnificația sa euristică și simțindu-i (poate) irezistibila ei putere de atracție pentru o filosofie critică.

Direcția nouă indicată, astfel, de Kant se plasează încă exclusiv în planul speculativ al discursului. Concomitent, însă, Kant este preocupat de problemele genezei omului, de condițiile care l-au făcut posibil, ajungând la inițierea și continuarea unor cursuri de antropologie, începute în 1772, deci în anii fierbinți ai nașterii criticismului său, pe care le vedea dezvoltându-se ca „o disciplină academică regulată” și căreia îi atribuia – dincolo de acest interes mai curând universitar – o semnificație deosebită în chiar planul preocupărilor sale teoretice. „Intenția mea – îi scrie Kant lui Marcus Herz, în 1773 – este ca prin această disciplină să deschid izvoarele tuturor științelor care studiază moravurile, aptitudinile, relațiile sociale, metoda de a forma și conduce oamenii, deci tot ceea ce este practic (subl. ns.). Prin urmare, aici caut mai mult fenomene și legile

lor decât primele principii ale modificării naturii umane în general. De aceea cercetarea subtilă dar pentru mine de-a pururi zadarnică asupra modului în care organele corpului stau în legătură cu gândurile rămâne în afara interesului meu”, i0

În interogația sa de ordin antropologic, care însoțește încă din exterior cercetarea sa asupra libertății, Kant căuta, așadar, un răspuns apt să deschidă izvoarele tuturor științelor care studiază *tot ceea ce este practic*, când *practicul* însuși se determina, potrivit vederilor sale, prin „*tot ceea ce este posibil prin libertate*”¹⁶¹. Interesul lui Kant pentru antropologie este strict filosofic, vizând pătrunderea dincolo de aparențe, spre legile fenomenelor *posibile prin libertate* și a *libertății* *însăși*, deci *tot ceea ce este practic*, acolo unde rațiunea teoretică nu mai poate pătrunde prin propriile sale mijloace logico-speculative și este constrânsă să facă apel la instrumentele și la iscusința rațiunii practice, pentru a-și depăși propria sa limitare. Nu, deci, *antropologia* ca atare, respectiv „primele principii ale modificării naturii umane în general” (ca natură biologică) sau cercetarea asupra modului în care – potrivit ipotezelor timpului – „organele corpului stau în legătură cu gândurile” (ca natură psihică), ci „mai mult” universul practicului, *condițiile de posibilitate* ale moravurilor, ale aptitudinilor, ale relațiilor sociale și educației, în care se manifestă *libertatea ca fenomen*, fără ca prin aceasta să-și dezvăluie legea posibilității sale, dar instruind totuși gândirea unde să-i caute izvoarele de forță ale instituirii și expansiunii sale.

Sunt două planuri încă distincte ale cercetării kantiene, dar a căror implicație reciprocă se înciirează, pe măsura dezvoltării lor, în demersurile fiecăreia dintre ele, până când pentru a răspunde la întrebările fundamentale ale demersului filosofic. Kant va ajunge să extindă întreaga sa problematică prin lansarea acelei noi întrebări: *Was ist der Mensch?* fără de care niciun răspuns suficient la primele întrebări ale filosofiei nu i se mai părea posibil de gândit și de formulat.

a Jm. Kant, *Werke*, Cassirer 1922, Berlin, vol. 9, p. 110.

1, 1 Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 598.

6.

Libertatea ca adaptare originală a condiției naturii la condiția umană

... Rațiunea... își face cu deplină spontaneitate o ordine proprie după Idei, la care adaptează condițiile empirice... (Kant) 62

În centrul acestei întregi problematici a rațiunii care își cercetează actele proprii sale validități, și anume tocmai în confruntarea rațiunii teoretice cu rațiunea practică și a cauzalității din natură cu cauzalitatea din libertate, Kant descoperă omul. Pentru că orice *experiență posibilă*, care diferențiază și distanțează spontan ceva de cursul inerent al naturii este rațiune practică și îi aparține omului, oare modifică radical – prin simpla sa geneză și dezvoltare – cursul neproblematic al determinismului natural. Dar acest om, la Kant (ca și la Spinoza) „este unul din fenomenele lumii sensibile și ca atare el este totodată una din cauzele naturale, a căror cauzalitate trebuie să fie supusă legilor empirice. Ca atare, el trebuie să aibă, prin urmare, și un caracter empiric.

02 *Ibidem*, p. 450.

la fel cu toate celelalte lucruri din natură⁴⁴ li; i. În același timp, el posedă facultăți cu totul specifice, respectiv intelect și rațiune, dintre care rațiunea „se distinge în mod eu totul propriu și eminent de toate forțele condiționate empiric, fiindcă ea nu examinează obiectele ei decât după Idei și, în conformitate cu acestea, determină intelectul, care apoi dă conceptelor lui... o folosire empirică” 64.

Ceea ce aduce omul prin rațiunea sa, modificând astfel datele inițiale ale naturii, este *examinarea obiectelor ei prin mijlocirea ideilor* și producând, prin chiar acest fapt, o nouă dimensiune a acesteia, respectiv natura văzută și investigată de om din perspectiva sa (a trebuinței sale) și o nouă formă a raporturilor în această nouă realitate, caracterizată – după Kant – de conturarea unor *imperative*, care se impun *ca reguli* de urmat pentru forțele active în domeniul practic. Încă aici, Kant crede a descifra în schimbarea produsă emergența unei realități care se definește prin *angajarea umană*, încât anunță instaurarea unui nou principiu: *trebuie* (Sollen), care „exprimă

un fel de necesitate¹⁴⁰⁵ inexistent în întreaga natură și rezultând din originalitatea raportării omului la condiția sa.

Deci, în timp ce „este imposibil ea ceva în natură să *trebuiească* (soli) să fie altfel decât este de fapt⁴⁴, în noul câmp existențial „acest trebuie (Sollen) exprimă o acțiune posibilă, al cărui principiu nu este altceva decât un simplu concept⁴⁴™.

Kant surprinde, aici, constituirea unei altfel de *necesități*, diferită de aceea a naturii, căreia nu-i poate totuși, determina c3 *Ibidem*, pp. 448 – 449.

M *Ibidem*, p. 449.

H *Ibidem*.

Îi (i *Ibidem*.

CI

principiul ei decât prin aproximația, conținută în definirea lui ea „un simplu concept.⁴⁴ Sg păstrează, astfel, antinomia libertate – necesitate, rațiune-sensibilitate, dar se produce în același timp o încălcare a ei, îndeosebi în *modul de semnificare a necesității*, care pare a asimila acum câte ceva din determinațiile libertății. Totul este încă confuz, dar transferul „spontan⁴⁴ de semnificații apare cu oarecare evidență, deschizând posibilitatea unei abordări noi a problemei libertății, ca libertate produsă cu necesitate și angajând activitatea (voința) omului în determinarea atributelor ei. Astfel, înțelesul lui *trebuie* (Sollen) din câmpul activității umane diferă de sensul lui *trebuie* (muss) din starea de natură, întrucât implică sau *nu și în* ce sens determinarea voinței.

„Oricât de numeroase ar fi determinările naturale care mă incită spre *actul de voință* și oricât de multe excitațiile senzoriale, ele nu pot produce *nu trebuie* (Sollen), ci numai o voință care nici pe departe *nu este necesară* (subl. ns.), ci totdeauna *condiționată* (subl. ns.) și căreia acel *trebuie* (Sollen), pe care-l exprimă rațiunea, îi opune o măsură și un scop, ba chiar o interdicție și o autoritate⁴⁴⁰⁷.

Considerațiile lui Kant pleacă și aici, ca de atâtea alte ori, de la observarea de sine a omului (filosoful se ia pe sine-însuși t ca obiect), prin metoda introspecției experimentată încă de Platon și depășită

critic încă în acea vechime a antichității de Aristotel, care descifra omul mai curând din perspectiva relațiilor sale sociale, ca cetățean. („Singur omul, scrie Kant, care de altfel nu cunoaște întreaga natură decât numai prin simțuri, se cunoaște pe sine și prin simplă a percepție, și anume în acțiuni și determinări interne...44RS).

Cu toate acestea, la Kant, cunoașterea de sine prin simplă a percepție, dar „în acțiuni și determinări⁴⁴ care – deși interne – apar ca mărturie pentru acțiuni și determinări din afara sa, fac posibilă o extrapolare, evident critică a materialului său de observație în câmpul larg și complex al relațiilor umane (în „societatea civilă⁴⁴), chiar dacă cercetarea sa nu rămâne decât în pragul acestei posibilități, pe care o anunță și o pregătește prin *modelul* pe care-l oferă.

Căci, Kant introduce (fie și dincolo de intenția sa programatică) termenii relaționali ai unui „fel de necesitate”, care nu mai este *condiționarea* decurgând *de la sine* la nivelul naturii, ci un fel de „condiționare¹⁴ liberă, mediată (cenzurată) printr-un *act de voință*, în determinarea căruia vin să se confrunte o *măsură* (deci un criteriu din afara impulsului sensibil și al mersului de la sine, criteriu apt să pună o *interdicție*, desemnându-se ca o *autoritate*) și un *scop*, putând fi – în această determinație a sa – cu totul autonom de orice impuls al sensibilității naturale. Și, astfel, „fie că e un obiect al simplei sensibilități (plăcutul), fie că e unul al rațiunii pure (binele), rațiunea nu cedează acelui motiv care este dat empiric și nu urmează ordinea lucrurilor, așa cum se înfățișează în fenomen, ci ea își face cu deplină spontaneitate o ordine proprie după Idei, la care adaptează condițiile empirice și potrivit cărora declară ca necesare chiar acțiuni, care totuși *nu s-au întâmplat* și poate nici nu se vor întâmpla, presupunând totuși despre toate că rațiunea poate avea cauzalitate în raport cu ele; căci altfel

că ea n-ar aștepta de la Ideile ei efecte în experiență” 69.

Ceea ce avansează Kant, ajuns la acest stadiu al cercetărilor sale, va intra – deși în forme re-elaborate – în tezaurul de idei înnoitoare ale epocii care îi va urma, și înainte de toate:

1) elaborarea mai bogată în determinații a conceptului de

rațiune (practică); și

2) o înaintare în explicitarea sensului *spontaneității*, care nu mai apare ca ceva aparent reductibil la accidental, ei sugerează

— Ba chiar implică – un tip propriu de legitate aparținând sferei practicului și constituind *cauza* inepuizabilului său dinamism interior.

Așadar, rațiunea (în sens *practic*) își face cu deplină spontaneitate o ordine proprie după idei, la care adaptează condițiile empirice și potrivit cărora declară ca necesare acțiuni, așteptând astfel de la ideile ei efecte în experiență. S-au conturat aceste momente:

1. rațiunea practică își face o ordine proprie;

2. producerea acesteia este și deplin spontană și „după Idei”;

3) ordinea proprie produsă își adaptează condițiile empirice, potrivit ideilor sale;

4) această ordine a rațiunii practice se instituie cu necesitate din acțiuni ținând de propria sa „natură” și implică efecte în experiență.

Se distinge, la capătul acestei analitici, un model teoretic al dimensiunii *practicului*, oare nu încheie cercetările filosofului, dar consemnează un stadiu atins; și, anume, un stadiu în care recursul la descriptiv și explicativ s-a extins în detrimentul postulatelor, a căror necesitate logică s-a restrâns simetric pe măsură ce intuițiile și ipotezele își găseau un început de confirmare în datele încă rudimentare ale științelor despre om (oare începeau să se dezvolte) și în observarea interogativă a practicii epocii.

Kant nu se oprește, totuși, aici; este cel puțin într-o anumită măsură vizibil preocupat de persistența unor puncte slabe în „modelul” obținut, asupra căruia, de altfel, nici nu stăruie decât în căutarea unor determinări încă mai concrete ale conceptului de „rațiune practică”, apte să fie descrise și deținând valoare explicativă.

Căci, ce înseamnă de fapt „ea își face cu deplină spontaneitate o ordine proprie după Idei”? Kant surprinde, aici, fără suficientă claritate, totuși, conlucrarea neobservată și cu neputință de observat (și de reprodus-verificat experimental) dintre condiția empirică și condiția non-empirică, dintre natură și practic (tot ce-i posibil prin libertate), deci dintre necesitate și libertate, după cum caută să

determine diferența termenilor opuși.

Această eon-lucrare ascunde sau învăluie o trecere a ceea ce este empiric în nonempiric și a non-empiricului în empiric, o stare fluidă a termenilor altfel contrarii, care solicită cercetarea să-i dibuiască realitatea încă ipotetică.

Astfel, se poate observa cu privire la rațiune, că: „oricât de mult ar fi ea rațiune, ea trebuie totuși să arate un caracter empiric” 70, de pildă, prin efectele pe care le vizează în planul acțiunii (în experiență), la care s-ar adăuga – cel puțin – travaliul rațiunii ca atare în căutarea soluțiilor apte să facă eficientă acțiunea întreprinsă.

Aceiași raport, privit însă din perspectiva practicului, va dezvălui o cu totul altă regulă, și anume că „tot ce *s-a întâmplat*” după cursul naturii și „ceea ce trebuia (musste) inevitabil să se întâmple”, potrivit cauzelor empirice, „trebuia (solite) poate să nu se întâmple” așa ci altfel. Or, constată Kant, „uneori găsim sau cel puțin credem că găsim că Ideile rațiunii au dovedit realmente cauzalitate cu privire la acțiunile omului ca fenomene și că aceste acțiuni s-au întâmplat fiindcă au fost determinate nu de cauze empirice, ci de principii iale rațiunii” 71.

Dar, această apropiere prin tatonări succesive de o teorie posibilă a trecerilor reciproce dintre necesitate și libertate, empiric-non-empiri C, natură-umanitate, spontan-conștient, rămâne la acest stadiu de ipoteză de lucru neelaborată în continuare. Filosoful s-a oprit aici, în fața noului *prag al dificultăților*. Ceea ce îl determină să facă precizări și să prevină presupuziția că ar fi avansat dincolo de ceea ce crezuse posibil să demonstreze. „Nu putem urca deci în judecarea acțiunilor libere, în ce privește cauzalitatea lor, decât până la cauza *inteligibilă*, dar nu *dincolo de ea*; putem cunoaște că este *liber* determinată, adică independent de sensibilitate, și că în modul acesta ea poate fi *condiția sensibil necondiționată a fenomenelor* (subl. ns.). Dar de ce caracterul inteligibil dă exact aceste fenomene și acest caracter empiric în circumstanțele prezente, aceasta depășește cu mult orice putere a rațiunii noastre de a răspunde, ba chiar și orice drept al ei de a întreba” 72.

Prin aceasta, Kant formulează de fapt *problema cheie* a unui program pentru cercetarea filosofică de perspectivă, căruia va

71 *Ibidem*, p. 451.

72 *Ibidem*, pp. 454 – 455.

r, r, încerca să-i dea el însuși curs în cercetările sale, înainte de a fi preluat de criticii și continuatorii săi; și anume: care este cauza coincidenței, în epocă, dintre înnoirea spirituală (revoluția filosofică) și tendințele empirice în viața comunităților umane; de ce un anumit caracter inteligibil – de pildă: aspirația umană spre interogație a condiției empirice, spre căutare, dispoziție inventivă și creatoare, tendință de auto-depășire – corespunde exact unor fenomene care țin de un mod determinat al vieții?

Răspunsul – spune, aici, Kant – ar depăși cu mult orice putere a rațiunii umane, *ba chiar și orice drept al ei de a se întreba*, cum subliniază atât de virulent polemic textul filosofului, deși a devenit evident în chiar cursul cercetării, că puterea aceleiași rațiuni nu s-a dovedit, de fapt, neputincioasă în formularea acestei probleme, care definește căutările epocii și inaugurează pe acest temei o direcție nouă în dezvoltarea *critică și revoluționară* a filosofiei, înlăturând în înaintarea ei câte ceva din vechile mituri și din sacrele autorități ale spiritului.

De altfel, s-a putut observa chiar din cercetarea de față că la Kant cunoașterea însăși este proces și că fiecare înaintare, fiecare trecere spre noi teritorii sau spre noi straturi de adâncime începe prin deschiderea unei perspective ipotetice, semnalarea și descrierea critică a unei intuiții, reflecția analitică asupra indicațiilor date de „bunul simț” sau de „simțul comun⁴⁴, căci posibilitatea unui progres al cunoașterii într-un spațiu încă necunoscut ține de faptul că obiectul nu se dezvăluie decât pas eu pas, pe măsură ce cunoașterea se adaptează la această înceată ieșire din adânc. Progresul cunoașterii deschide, astfel, simultan drumul de acces și îl face practicabil.

De la rațiunea practică la ideea unei antropologii

„Toate misterele care duc teoria spre misticism își găsesc dezlegarea rațională în practica omenească și în înțelegerea acestei

practici”. (Marx).¹⁹

Problema indicată de Kant într-o formă negativă: anume că nu se poate trece dincolo de *cauza inteligibilă*, că nu se poate găsi (și este prezumțios a căuta) o explicație rațională a faptului că unui anumit *fenomen* și unui anumit *caracter empiric* îi corespunde un anumit *caracter inteligibil* constituie pragul de netrecut al tuturor încercărilor, de repetate ori întreprinse, ale rațiunii teoretice (speculative). Totodată această anume problemă pune în lumină: 1) că aici se concentrează, ca într-un nod gordian, momentul de culme al dificultăților cu care se confrunta gândirea modernă a timpului; dar și 2) că revenind continuu asupra lui, noua filosofie nu se mișcă steril în cercul aceleiași dileme, ci intuia, ba chiar viza o ieșire posibilă cel puțin ca ipoteză de lucru pe direcția interogării rațiunii practice și întemeindu-se pe valoarea euristică dinamică al atributelor ei.

Necesitatea acestei deplăsări spre practică în căutarea unei soluții fundamentale pentru dificultățile teoriei se conturează (noate) cel mai clar în Dialectica transcendentă. Cercetarea întreprinsă aici asupra *Ideii transcendente* observă⁷⁴:

1) că ideile transcendente sunt *concepte* ale rațiunii (purei). Întrucât consideră orice cunoaștere prin experiență ca determinată de o *totalitate* absolută a condițiilor (atât empirice, cât și inteligibilei, din care cauză această totalitate nu poate fi receptată *numai* prin simțuri, nici numai prin idei;

2) ele nu sunt născocite arbitrar, ci sunt date de natura însăși a rațiunii și se raportează deci necesar la întreaga folosire a intelectului, practică și teoretică;

3) ele depășesc limitele oricărei experiențe, sunt ca atare transcendente, în sensul că nu sunt simple copii ale unei practici, ci modul în care practica. apare la nivelul rațiunii;

4) Se instituie, de aici, o nepotrivire, o ne-adequare: „când numim o Idee, spunem *foarte mult* cu privire la obiect (ca despre un

¹⁹ K. Marx, Teze despre Feuerbach, Opere, voi. 3, p. 577.

obiect al intelectului pur), dar *foarte puțin* cu privire la subiect (cu privire adică la realitatea lui sub condiție empirică), tocmai fiindcă, ca concept al unui maximum, nu poate fi dată niciodată *in concreto* în mod adecvat” 75. Decurge, de aici, un impas, o problemă fără soluție, căci dacă „întregul scop al rațiunii” este adecvarea ideii despre realitate cu realitatea însăși, conceptul care trebuie să o realizeze „ar eșua cu totul” în măsura în care s-ar putea spune despre el că „nu este decât o Idee”.

5) Depășirea acestui impas vine din „folosirea practică a intelectului”, „ba chiar ea (această folosire a intelectului n.n.) este condiția indispensabilă a oricărei folosiri practice a rațiunii”. De unde derivă că „Ideea practică este totdeauna foarte rodnică și absolut necesară cu privire la acțiunile reale” 76.

Sensul acesta este explicat de Kant, când spune: ... „sub raportul *folosirii practice*, rațiunea are dreptul să admită ceva, pe care ea n-ar fi autorizată în niciun caz să-i presupună în câmpul simplei speculații, fără dovezi suficiente, căci toate supozițiile de acest fel zdruncină perfecțiunea speculației, de care însă interesul practic nu se *îngrijește*. Acolo ea are deci o posesiune, a cărei legitimitate nu are nevoie să o dovedească și pe care de fapt nici n-ar putea-o dovedi. Adversarul este deci acelal care trebuie să dovedească” 77.

6. Această rodnicie a *ideii practice* vizează nu numai „acțiunile reale”, ci și rațiunea (pură” ca atare, căci în ideea practică... rațiunea pură găsește chiar cauzalitatea de a produce real ceea ce conține conceptul ei”. Deci întrucât și numai întrucât rațiunea pură este *impură în constituirea ei* (și pură abia în detașarea ei aparentă) conceptul ei poate fi transpus, ea idee practică, într-o realitate empirică; numai sub această determinație și datorită ei, nu se poate spune despre înțelepciune, de pildă, în mod disprețuitor, că *este numai o Idee*, ci tocmai pentru că este „Ideea despre unitatea necesară a tuturor scopurilor posibile”, ea tre’

70 *Ibidem*, p. 301.

77 *Ibidem*, p. 584.

buie (și poate) să servească drept regulă pentru tot ce e practic.

7) Deși, deci, despre conceptele raționale s-ar putea spune că nu sunt decât niște idei, ele nu sunt totuși de prisos și zadarnice, căci permit intelectului *să-și extindă* folosirea lui, să-și conducă mai bine și mai departe cunoașterea sa, la care se adaugă presupunerea lui Kant că, aceste idei”, poate”, „fac: posibilă o trecere de la conceptele despre natură la cele practice și, în felul acesta, pot procura Ideilor morale însele suport și legătură cu cunoștințele speculative ale rațiunii” 78.

Kant ajunge la acest prim punct înaintat al cercetărilor sale, operând el însuși în aceste *zone de graniță* dintre ordinea naturii și ordinea rațiunii, dintre caracterul practic și caracterul intelectual al rațiunii (zone de accelerare și dilatare a diferențelor). Kant descoperă, astfel, pas cu pas o *stare de fluentă* a categoriilor altfel opuse, interacțiunea câmpurilor altfel net diferențiate și până la urmă destinul aparent paradoxal al cunoașterii de sine a fiecărei sfere de a fi condiționată de cunoașterea sferei simetric corelative, care-i stă în față și i se opune. Momentele de dificultate ale rațiunii (pure) își găsesc posibilitatea unei soluții în câmpul rațiunii practice și reciproca; cele ale ordinii raționale (poate) în ordinea naturii, presupunere care nu se află prea departe de cercetarea și demonstrațiile lui Spinoza, dar care capătă de astă dată o altă profunzime, întrucât Kant pune pe primul plan în soluțiile sale teza că ordinea rațiunii *nu decurge* din cea a naturii, ci își produce propria sa realitate, se produce pe sine desprinzându-se pas cu pas din ordinea care i-a precedat, deși o continuă totodată, dar într-un sens mai curând negativ.

În orice caz, nu poate exista dubiu asupra faptului că ideea unei treceri posibile „de la conceptele despre natură la cele practice” străbate, ca o prezență latentă și ca un liman al momentelor de *dificultate*, întreaga cercetare kantiană asupra rațiunii pure, dacă se ține seama că în situațiile de impas este invocat – aproape fără excepție – fie omul în dubla lui ființare: ca fenomen și ca lucru în sine (nounicn), fie omologul său, rațiunea practică, în care omul se dezvăluie potrivit *naturii* sale. și prin care se realizează.

Această implicare explicativă a omului în spațiul metafizicii presupune ca necesară o cunoaștere (o știință) despre om, la care Kant

nu poate renunța, deși – în oarecare contradicție cu sine însuși, dar o contradicție inherentă cercetării – filosoful se dezice de ea chiar și cu privire la întemeierea metafizicii moravurilor, pe care o consideră morală pură, în care – deci – „nu se pune la bază o antropologie (o condiție empirică)” 70. Logica internă a cercetării depășea, astfel, intenția filosofului, care înaintase dincolo de punctul la care se situase ca fix și de nedepășit încât își devansa

— Prin chiar această rodnică inconsecvență de fond – criticile precumpănitor conservatoare care nu vor întârzia să apară, întemeiate adeseori pe sugestia abia conturată, dar efervescentă și deschizătoare de drum a textului kantian.

Când Kant afirmă că metafizica, ba chiar și metafizica moravurilor nu pune la bază o antropologie, deci *o condiție empirică*. Întreaga problemă este plasată în *spațiul ființării umane, determinat ca ființare liberă* și sub imperiul acestei libertăți (autonomii) punându-se deci la încercare validitatea și limitele ființării libere a omului, nu însă fără știința caracterului în ultimă instanță formal al acestei dihotomii, întrucât s-a conturat o „unitate necesară a tuturor scopurilor posibile”, iar trecerea de la conceptele naturii la cele practice și reciproca confirmă această convergență de fundament. Dar Kant rămâne mai curând la intuiția acestei convergențe, pe care o surprinde fragmentar, nu o elaborează ca atare, nu ajunge – de pildă – la o „fenomenologie” a spiritului, care va fi replica lui Hegel la impasul kantian.

Cu toate acestea, Kant însuși nu și-ar fi putut duce cercetarea sa până la punctul în care a lăsat-o continuatorilor săi, fără să fi ucenicit el-insuși la o „fenomenologie”, din 1772 începând, dacă ținem seama de scrisoarea către Marcus Herz, ca și de precizarea sa mult mai târzie, pusă în subsol la prefața pe care o scrie pentru *Antropologia* sa, publicată în 1798 și apoi revăzută de autor în 1800, ultima lucrare apărută în timpul vieții sale. „În activitatea mea de predare a filosofiei pure (subliniat de Kant), La început liberă, devenită apoi publică, eu am ținut timp de aproximativ treizeci de ani două feluri de lecții asupra *cunoașterii lumii*, iarna despre *antropologie*, vara despre *geografie fizică*, care deși într-o formă populară, au trezit interes și la

alte nivele”²⁰.

Este o antropologie, cum indică titlul, concepută din punct de vedere pragmatic, în sensul că observă omul din perspectiva automodelării sale spontane și sub impulsul scopurilor imediate.

Lucrarea ca atare nu este sistematic concepută. Ea reunește într-o grupare tematică prelegerile de antropologie ale filosofului, nu lipsite de continuitate, constituind astfel, la prima vedere, o mărturie pentru stadiul limitat în epocă al cunoștințelor despre om. Dar Kant izbutește să extragă din chiar acest câmp sărac un sens original al ființării umane, în spiritul intențiilor sale, comunicate încă în 1772, identificând pe alocuri acele zone de graniță dintre empiric și rațional, unde trecerile reciproce și eu deosebire trecerea *de la empiric la rațional* se lasă interpretate de gândire, făcând astfel inteligibilă – ca un cifru în sfârșit pus la îndemână de filosoful însuși – acea facultate, altfel misterioasă, a libertății „de a începe (aparent) de la sine o serie (nouă) de evenimente”.

De reținut, mai ales, preocuparea aici stăruitoare a filosofului *rațiunii pure* pentru reabilitarea sensibilității. Orientarea lui Kant rămâne, evident, aceeași; ca și în *Critica rațiunii pure*, sensibilitatea este pusă în limitele puterii ei, dar nu defăimată sau negată ea forță activă. În antropologie, în schimb, și în polemică cu locul exagerat care părea a i se atribui intelectului în cunoaștere, Kant face *apologia sensibilității*⁸¹, vizând să obțină o reprezentare conceptuală integrală pentru *capacitatea de a înțelege* (intelența); o sinteză între *îngustimea* sensibilității și *uscăciunea* intelectului. Pe parcursul acestei cercetări, deși predominant introspectivă, apar continuu nuanțe și procese de diferențiere care schimbă tabloul inițial, pe măsură ce se acumulează însușiri și dispoziții noi, greu de așezat rapid fie în câmpul sensibilității. fie în acela al intelectului. De pildă, *simțul iuțim*, din observarea *căruia* rezultă că omul sfârșește prin >a considera un proiect pe care singur și l-a propus, ca ceva care s-ar fi aflat încă

²⁰ Im. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Herausgegeben von Karl Vorländer, Leipzig, 1912, p. 6.

dinainte în mintea sa, încât el crede a. fi descoperit în profunzimile sufletului său, ceea ce singur a așezat acolo⁸².

Ceva anume se formează, așadar, în cursul ființării pur empirice a omului, încât apare o extensiune a sensibilului, un proces de constituire a unei sensibilități originale (umane), în oare componentele își au cauzele lor (geneza lor). Dar întrucât au devenit stări sau facultăți, acum detașate de cauza lor particulară și integrate într-un plan nou, în interrelații noi sunt considerate în această nouă complexitate a realității lor, ca stări – înșine, facultăți, în măsură să determine o nouă serie de evenimente, serie detașată (autonomă) de cauza cauzei sale. Astfel – la om – sunt constituite „dispoziții tehnice”, de pildă mâna, la care – prin conformația și varietatea dispozițiilor ei – se destăinuie dintr-odată natura sa rațională. Sau pot fi detectate „aptitudini pragmatice¹¹ exprimate de înclinările „naturale” ale omului spre relații sociale și prin disponibilitatea i s-a la educație, care fac posibilă transmiterea deprinderilor empirice câștigate, încât dacă la animale fiecare *individ* împlinește totalitatea însușirilor caracteristice ale speciei, la om – dimpotrivă – numai *specia* le realizează, în așa fel încât abia *înaintând* printr-o serie infinită de generații numeroase, „genul uman poate să se ridice prin muncă la destinația sa; al cărui țel, este totuși mereu rămas în perspectivă, dar spre care el poate totuși să tindă continuu, deși adeseori el poate fi împiedicat să o facă, fără ca vreodată să se întoarcă complet înapoi” ⁸³.

s-*Ibiclem*, p. 58, par. 24.

⁸³ *Ibidem*, p. 278.

Persistă, evident, la Kant prezența unui *prag al indescifrabilului*, care face posibilă însoțirea unor pătrunzătoare intuiții și ipoteze, sprijinite numai în parte pe cunoștințe pozitive, cu formulări care sună astăzi surprinzător de inadecvat și naiv. Căci este greu de pus alături înțelegerea faptului că, de pildă, „genul uman se ridică prin muncă”, deci că munca acționează asupra formării genului uman („munca formează” va scrie Hegel), ca și aceea că diferențierea și caracterizarea omului ca animal rațional „se află deja în forma și organizarea *mâinii* sale, a *degetelor* sale și a *extremităților degetelor*”

(sublinierea lui Kant), eu ideea ce urmează, și anume că „construcția” acestor particularități, simțul lor delicat, „lasă să se vadă că natura nu l-a făcut (subl. ns.) pentru un singur mod de a acționa asupra lucrurilor, ci pentru toate... „84.

Invocarea naturii, aici, alături de sugestia conținută în ipoteza ridicării genului uman prin muncă indică acest *prag al indescifrabilului*, care obturează vederile filosofului și explică ezitățile, contradicțiile și revenirile sale continue asupra acestui punct, denumit de el însuși – sub diferitele sale înfățișări – ca „moment al dificultăților”.

Dar, originalitatea demersului kantian apare, prin aceasta, cu atât mai deschizătoare de drum. cu cât indică locul alb, problema care abia trebuie dezlegată. Se află, aici, un teritoriu nedestelenit, căruia nu i se poate determina altă calitate decât. aceea de a fi „natură”, dar e o „natură” diferită de cea îndeobște cunoscută, o „natură” caracterizată pentru moment prin lucrarea ei – atât de complexă – asupra însușirilor omului: tehnice, pragmatice și morale. E o „natură” căreia – dacă ar fi judecată după finețea produselor sale – i s-ar putea atribui un anumit fel de rațiune, despre oare tot re s-ar putea gândi în plus este că posedă însușirea de a îi *practică*, întrucât decurge din ea *într-o formă spontană* „tot ceea ce este posibil prin libertate”⁴¹.

Kant intuiește, astfel, mai mult decât descoperă și cercetează straturile dense ale unei înmagazinări succesive de însușiri și aptitudini umane, la producerea cărora conlucrează simultan intelectul și sensibilitatea, până acolo încât își transferă reciproc dispozițiile câștigate și efectul lor și se transformă la rândul lor pe parcursul acestei conlucrări. Întrucât, totuși, Kant nu șina ridicat la concept această întregă perspectivă asupra omului ca totalitate, lucrările sale de teorie „pură” poartă adânc impregnată cutezanța și ezitarea acestei *deschideri de drum*, care reprezintă în sine o revoluție în gândire, și o lipsă de mijloace totodată – în cazul de față teoretice – pentru continuarea și dezvoltarea direcției de gândire pe care a făcut-o posibilă.

Ceea ce viza, însă, Kant era mult mai mult decât o soluție științifică corectă și deci satisfăcătoare pentru impasul gândirii și al

propriei sale reconstrucții critice a filosofiei. Dacă strădania de mucenic a filosofiei putea să aibă un sens, aceasta nu venea din impasul filosofiei, ci din acela al lumii. Iar o critică a filosofiei era necesară și posibilă, numai pentru că lumea însăși este o sarcină de realizat.

De aceea, la Kant, totul converge spre o filosofie a spiritului de rigoare științifică, aptă să pregătească posibilitatea unor răspunsuri la întrebările fundamentale ale omului, care devine sensul de a fi al metafizicii și îi impune o cercetare privind condiția omului („antropologie filozofică⁴⁴) ca temei al posibilităților sale. În vederile lui

Kant, a întemeia metafizica este o interogație asupra omului, o antropologie¹³. Recursul la antropologie este recunoașterea inisive operative a infinitei bogății sugestive și explicative înmagazinată în sfera practicului și în lipsa căreia cunoașterea omului este subordonată aparențelor, este limitată la dogmatism și teologie și lipsită astfel, frustrată de posibilitatea unei fundamentări ontologice a libertății.

83 M. Heidegger, *Kant et la probleme de la metaphysique*, Gallimard. Paris, 1953, p. 262.

Ipoteza auto-producerii de sine a omului și sensul obiectiv al libertății

„Natura a voit ca omul să producă în întregime din sine irisuși tot ce trece dincolo de ordinea mecanică a existenței sale animale și să nu fie apt de nicio altă fericire sau perfecțiune, decât de aceea pe care și-a dobândit-o al însuși, liber de instincte, prin propria sa rațiune” (Kant) se.

Kant are pasiunea neobositelor căutări și interoghează continuu condițiile (cauzele) interne inerente care fac posibile fenomenele.

În ordinea metodei sale critice zise distinge o filiațiune spinoziană (*causa sui*), dezvoltată și constituită într-o metodă în sine dialectică, căreia inconsecvențele îi limitează valoarea euristică, fără s-o anuleze și care explică dinamica interioară și auto-depășirea adeseori neașteptată a demersului său filosofic. Și, astfel, ceea ce este

viu și surprinzător (în sens de neașteptat) la Kant este faptul că își depășește continuu limitele pe care se crede îndreptățit să le fixeze într-un moment determinat al cercetărilor sale, uneori fără a observa încălcarea produsă sau acceptând-o ca virtute a rațiunii

8; Im. Kant, *Ideea unei istorii universale*. Edili n-a Casa Școlilor, 1943, p. (i (i.

practice, căreia teoria urmează să-i recunoască întâietatea și s-o explice, nu s-o nesocotească. Dar chiar prin această acceptare a ingerinței practicului în sfera teoriei și a recunoașterii empiricului ea generator de nou și de istorie umană, Kant pune primele temeiuri ale unei științe despre om și despre societate (societatea civilă), ca fiind condiția posibilității umanului și a expansiunii sale. Plecând de la conceptele rațiunii pure *pe drumul invers al constituirii lor*, pentru a cerceta modul în care s-a ajuns la ele și deci îndreptățirea lor, cauza puterii lor de a semnifica, Kant întrevede practicul ca tot ceea ce este posibil prin libertate și libertatea ca un produs specific al ființării omului, care își găsește condiția posibilității ei în chiar specificul acestei ființări a omului și în producerea de sine a originalității sale⁸⁷.

Kant ajunge la acest rezultat în cursul cercetării, pe măsură ce se încredințează mai mult că diferența dintre rațiunea teoretică și cea practică nu anulează unitatea (sinteza) acestor termeni contrarii. Acest fenomen, firesc pentru cursul unei cercetări întinse pe mai multe decenii, explică apariția unor diferențe de viziune, uneori aparent surprinzătoare, în lucrările lui Kant, pe care filosoful nu stăruie să le semnaleze ca diferențe, într-atât treapta atinsă îi apare ca decurgând cu necesitate logică din ipotezele avansate anterior și într-atât filosoful regăsește în rezultatele sale mai târzii presupuziții timpurii abia acum clarificate.

În finalul *Criticii rațiunii pure*, Kant își definea spațiul de interogație al cercetărilor sale, ca fiind cuprins în trei întrebări fundamentale:

Ce pot ști?

1, 7 Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, pp. 441, 442.

2. Ce trebuie să fac?

3. Ce-mi este îngăduit să sper?²¹

Prima întrebare era considerată de Kant, în acest stadiu, ca pur speculativă, ceea ce i-a îngăduit („cum îmi închipui⁴⁴ – nota filosoful în paranteze) să epuizeze toate răspunsurile ei posibile; „dar am rămas tot atât de departe de cele două mari scopuri spre care era îndreptată propriu-zis această întreagă stăruință a rațiunii pure⁴⁴⁸⁹, aceea de a răspunde la celelalte două între Mări, dintre oare prima dintre cele două este „pur practică⁴⁴, iar ultima („dacă fac ceea ce trebuie, atunci ce-mi este îngăduit să sper⁴⁴) „este practică și totodată teoretică⁴⁴¹¹”. Încă aici practicul *participă* la teorie, deși „conduce numai ea un fir călăuzitor la soluționarea problemei teoretice și, când aceasta se înalță, a problemei speculative⁴⁴. Este, aici, o tentație a convergenței, încă nerealizată ea atare; e mai mult o similitudine, decât o trecere reciprocă. Sunt totuși două lunii. „Speranța ajunge în cele din urmă la concluzia că *ceva* (care determină ultimul scop posibil) *există, fiindcă ceva trebuie să se întâmple*, pe când știința ajunge la concluzia că *ceva* (care acționează în calitate de cauză supremă) *există, fiindcă ceva se întâmplă*” *n*.

Kant nu-și pune încă explicit problema unei legături necesare (și la un moment dat posibile) între

1) „ceea-ce-se-întâmplă-făcând-ceva-să-existe⁴⁴ ea formă de mișcare în natură, și

2) apariția unui „trebuie să se întâmple⁴⁴ ca modalitate particulară ne-naturală (opusă naturii) de mișcare (trecere) de la la) posibilitatea ca ceva să *existe* întrucât *ceva se întâmplă*, la

2 a) devenirea în fapt a aceluia ceva ea *existent*, dar o devenire prin mijlocirea unui demers (uman); nu s-a constituit, așadar, ca concept că *ceva* apare ca *nu trebuie* („o altă formă de necesitate” – cum observase însuși Kant) întrucât și numai întrucât această posibilitate nouă coincide cu o trebuință (nevoie, interes) și a fost pusă ea scop.

Omul este, astfel, prezent prin problema pe care o generează,

²¹ Ibidem, p. 601.

dar încă absent ca obiect de cercetare.

În conspectele și manuscrisele oare au stat la baza reconstituirii *Cursului* său de logică, publicat pentru prima dată în 1800, Kant adaugă la cele trei întrebări, care inițial îi apăruseră suficiente, o a patra întrebare: Ce este omul? optând, astfel, pentru această soluție în dezlegarea dificultăților cu care s-a confruntat, dar ridicând prin aceasta un nou câmp al realului la nivelul interogației filosofice.

Această extindere a sferei demersului filosofic prin introducerea explicită a omului în câmpul investigațiilor sale descifrează sensul căutărilor sale anterioare, cu atât mai mult eu cât, ajuns aici, filosoful pare înclinat să pună pe seama răspunsului la această ultimă întrebare, posibilitatea unei depline clarificări a celorlalte trei, care în acest fel se subordonează acesteia din urmă nu numai sub raport practic, dar și sub acela al teoriei.

S-a constituit astfel la Kant, o idee de *întreg*, în sensul căreia o filosofie sau filosofia este „știința raportului dintre toate cunoștințele și toate întrebuintările rațiunii, de o parte, și scopul final al rațiunii umane, de altă parte, scop față de care – întrucât este suprem – toate celelalte sunt subordonate și în care trebuie să se unifice. Câmpul filosofiei în această semnificație poate fi redus la următoarele probleme:

1. Ce pot ști?
2. Ce trebuie să fac?
3. Ce-mi este îngăduit să sper?
4. Ce este omul? 92

La această ultimă întrebare răspunde antropologia, precizează Kant (dar în înțelesul ei de *deschidere a izvoarelor tuturor științelor despre relațiile omului*), după ce la prima răspunde metafizica, la a doua: morala, iar la a treia: religia. Kant nu mai consideră, pe cât se pare, acum, că „a rămas departe⁴⁴ de posibilitatea unor răspunsuri la întrebările a doua și a treia, după ce a elaborat lucrările de critică a rațiunii practice, a puterii de judecare și a religiei. Cât privește indicarea religiei ca domeniu de interogare a ceea ce-i este omului îngăduit să spere, aceasta rămâne sub semnul de incertitudine al unei

strategii posibile, dacă se ține seama de analitica fenomenului religios

— Pe cât de subtilă, pe atât de virulentă – întreprinsă de filosof; încât s-ar putea presupune că religia nu este menținută aici – fără altă precizare – decât datorită climatului epocii, în care fiecare cucerire nouă a spiritului științific trebuia protejată printr-un avans de bunăvoință făcut suficienței teologice. De menționat, aici, comentariul făcut de filosoful marxist Lucien Goldmann la același punct: „Cu privire la al treilea (de remarcat) că în evoluția sistemului kantian filosofia istoriei s-a adăugat la aceea a religiei⁴⁴93.

I: Im. Kant, *Sämtliche Werke*, Band 4, Ed. Karl Vorländer, Leipzig, 1920, p. 27.

11: 1 Lucien Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, P.U.F., 1948, p. 133.

Principiului aici este însă asimilarea și atestarea antropologiei printre disciplinele fundamentale ale filosofiei (înțeleasă ea *integralitate a cunoașterii, a acțiunii și a scopului*) și plasarea ei într-o poziție privilegiată, care schimbă perspectiva asupra întregului. Căci – spune Kant – în fond s-ar putea pune toate acestea pe seama antropologiei, „pentru că primele trei întrebări se raportează la cea din urmă¹¹ („weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen”) 04.

Natura acestei raportări a fost, însă, puțin cercetată. Întrucât Kant însuși, care se afla la sfârșitul drumului său, nu face demonstrația explicită a modului în care primele trei probleme – considerate ca fundamentale pentru metafizica lui Kant – se înscriu în spațiul întrebării: *ce este omul* și își trag propria lor problematică din aceea fundamentală a antropologiei, această răsturnare a întregii scheme conceptuale este mai curând trecută sub tăcere sau pusă între paranteze, în timp ce Kant ajunsese abia acum la punctul de departe întrevăzut înainte, continuu vizat de-a lungul îndelungatelor sale cercetări și care confirma sensul de revoluție copernicană a întregului său criticism.

Căci omul pe care-l asimilează acum Kant cu substanța interogativă a filosofiei este scos (sau numai pe cale de a fi scos) din situația enigmatică anterioară; filosoful a străpuns pragul dens al

dificultăților care îl constrâneau să recurgă la soluția șubredă și în contradicție absolută cu spiritul criticismului a celor trei postulate: libertate, nemurirea sufletului și Dumnezeu. Abia iacum jocul atât de ambiguu al postulatelor, care păstrează un climat enigmatic într-un teritoriu asaltat de cunoaștere și de criteriul adevărului verificabil al științei, poate fi depășit și trimis la arhivă, ca un moment uneori necesar pentru completarea spațiilor albe, refuzate ca atare de gândire, dar devenit caduc și inutil pe măsura depistării înlănțuirilor reale, vii.

E o descoperire a omului ca om „real”, în sensul că nu mai sunt necesare *postulate logice* pentru a defini *posibilitatea libertății*, din momentul în care se poate aserta, cum o face Kant, că omul produce în întregime din sine însuși, spontan, pe parcursul muncii sale, tot ce trece dincolo de ordinea mecanică (naturală) a existenței sale; că nu este apt de nicio altă fericire sau perfecțiune, decât de aceea pe care și-a determinat-o el însuși, ca o nevoie, pe temeiul propriei sale rațiuni. În spatele postulatului libertății stătea, astfel, absența unei ipoteze raționale posibile, întemeiată pe o logică a istoriei rațional demonstrabilă, chiar dacă nu pe o succesiune de fapte experimentale verificabile. *Libertatea* nu mai este un simplu postulat, izvorât dintr-o necesitate logică a rațiunii, ci *un produs* rațional demonstrabil *al practicii*.

Celelalte două postulate cad sub aceeași judecată. După cum devin inoperante asemenea concepte ale filosofiei critice, altfel fundamentale, ca *omul noumenon* (omul considerat lucru în sine) și *omul fenomen*, dacă tocmai fenomenalitatea omului produce „*tot ce trece dincolo de ordinea mecanică a existenței sale*”, deci, dacă situarea omului ca *lucru în sine* ține de situarea lui ca fenomen, și este om real, deci fenomen, numai întrucât deține însușirile pe care singur și le-a produs, pe parcursul unui proces anterior neidentificat și designat tocmai de aceea prin conceptul de *lucru în sine*.

Această *derulare inversă* a celor două concepte, inițial antinomice, deschide posibilitatea unei lecturi critice (nedogmatice) a demersului kantian, care poartă pecetea cercetării vii, continuu

reluete, asupra momentelor de dificultate fundamentală ale cunoașterii filosofice.

Redescoperirea omului (din perspectiva teoriei) ca totalitate integrând diversitatea însușirilor sale, deși încalcă tăios seria dihotomiilor kantiene, care au culminat cu dedublarea omului în fenomen și noumen, n-au zdruncinat, totuși, fundamentul adânc al cercetărilor sale și reconstrucția filosofică la care lucra, căci ea era conținută – deși obscur – în ipoteza generală de lucru a demersului său critic, care viza tocmai temeiul lucrurilor și al conceptelor, depășirea oricărei fixități. Sub această judecată, fenomenul și noumenul sunt *concepte operaționale* și nu preconizează un om rupt în două

— Demon și înger, răul și binele – și mistuit (religios) de această dilemă a naturii sale.

Kant pleacă, desigur, de la omul mijlociu real al timpului său, individualist și egoist, mărginit în aspirațiile sale cotidiene și oare își făcea abia intrarea în dinamica spiritului conourențial de factură universală; omul zgârcit, meschin și trivial, mercantil în tot ce făcea, mercantil până și în avânturile sale religioase, în sentimente și gust, mercantil până și în principiile sale morale, care făceau din filantropie și puritanism un comerț eu respectabilitatea și viața de apoi. Este o realitate a „societății civile” înlănțuită în limitele acestei dimensiuni a vieții empirice, incontestabilă ca *fenomen*, deși contestabilă ca singura ipostază a ființării umane; de unde ipoteza unei alternative: omul *ca lucru în sine*, situat dincolo de condiția stării sale empirice, ea *pur* în antecedentele sale, ca și în posibilitatea destinului său, liber și în opoziție morală cu mărginirea vieții sale cotidiene.

Nu este rezolvarea unei probleme teoretice, dar este încercarea de a o contura, și anume în termenii polari care par să o caracterizeze. În investigarea laică a acestui teritoriu Spinoza pare a fi primul care se ridică de la omul empiric: afecte și pasiuni, care se disting în cele din urmă ca bune și rele funcție de necesitate și rațiune (libertate). Dar examenul spinozian nu depășește, aici, câmpul introspectiv. Materialismul francez invocă societatea și legislația, dar pierde

— În această deplasare globală a problematicii – funcția activă a

subiectului, care rămâne mai curând univoc determinat, deci subiect pasiv, neangajat de fapt și lipsit de o conștiință a responsabilității proprii. Rousseau este, astfel, nu numai depășit, dar și uitat.

Kant vizează să determine condițiile de posibilitate ale unei angajări a omului, care nu s-ar limita la utilitate imediată, o angajare fără de care nici nu putea fi rațional explicat tot ceea ce este înalt în deprinderile sale și în creația sa. Se constată – fără să se știe de unde vine – o tendință mereu reînnoită a omului spre depășire a condiției sale și de auto-depășire de sine, de unde filosoful se vede îndreptățit, ba chiar obligat să interogheze această nevoie de absolut, această insatisfacție de prezent care îi stimulează căutările neobosite și-i hrănește spiritul său creator. Omul acestei continue înnoiri, care nu poate fi identificat cu fenomenalitatea omului cotidian-mercantil, dar care îl însoțește pe acesta ea alternativă posibilă (sau chiar ea implicația neaparentă a actelor sale) este surprins ca ceea ce ar fi ideea universală de om, om în sine, *noumenon*.

Kant caută să exprime această dimensiune în același timp reală și necesară, deși n-avea nevoie de criticii săi pentru a ști foarte bine că (cel puțin în epoca sa) oamenii nu își realizează posibilitățile lor decât ca excepție, acceptă realitatea dată, nu se folosesc decât arareori și mai curând sub impulsul nevoii de libertățile lor reale sau posibile. Ideea de om ca *lucru în sine* distinge, astfel, dimensiunea constituită sau în curs de constituire a omului ca valoare, întrucât e valoare dincolo de mărginirea fiecăruia, de pasivitatea, cupiditatea și lașitatea în spiritul cărora își consumă viața cotidiană. Dar Kant nici nu pretinde ceva mai mult pentru *noumen-ul* său, decât această funcționalitate operațională de concept-limită, menit să facă posibilă statuarea unei diferențe, acolo unde obscuritatea nedelimitărilor descurajează orice cunoaștere. „Conceptul de noumen nu este deci decât un *concept-limită*, menit să restrângă pretențiile sensibilității, și nu are deci decât o folosire negativă. Dar el nu este totuși născocit arbitrar, ci stă în legătură cu limitarea sensibilității, fără a putea stabili totuși ceva pozitiv în afara sferei ei” 95.

Or, tocmai acest concept-limită se anulează pe sine ca necesar

din momentul în care faptul dezvoltării libere și al posibilității de a gândi libertatea încetează să fie un postulat și apare ca un produs eminent empiric al omului „din sine însuși”, într-un proces obiectiv în același timp spontan și rațional, necesar și liber. Iar această depășire a antinomiei noumen-fenomen este conținută ca posibilă – deși nu este afirmată ca atare – în paginile *Criticii rațiunii pure*: „deși fenomenele nu sunt cuprinse ca lucruri în sine printre obiectele intelectului pur, ele sunt totuși singurele lucruri prin care cunoștința noastră poate avea realitatea obiectivă, anume acolo unde conceptelor le corespunde o intuiție” 06.

95 Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 256; în același sens pp. 276 – 277.

% *ibidem* „p. 271.

Fenomenul dă expresie lucrului sau procesului, altfel ascuns, prin intermediul căreia cunoștința omului poate avea realitate obiectivă. Dar raportul care se instituie între un obiect (de cunoscut) și subiectul care cunoaște, întrucât a cunoaște implică descifrarea principiului acelui obiect (de care ține geneza și ființarea lui, pe care Kant îl numește „principiu transcendent¹⁴”) este fără îndoială – precizează Kant – „prea adânc ascuns⁴⁴ pentru ca noi să putem găsi altceva „decât mereu numai fenomene, a căror cauză non-sensibilă am vrea mult s-o explorăm⁴⁴97.

Kant se află evident în fața aceluiași *prag*. În căutarea aceluiași răspuns: care este principiul „transcendent⁴⁴ *prea adânc* ascuns al omului, cauza „non-sensibilă⁴⁴ a fenomenelor (cunoscute sau presupuse) care îi jalonează evoluția și natura sa, pe care „am vrea mult s-o explorăm⁴⁴. Încă aici se conturează sensul adânc al investigațiilor sale „multidisciplinare⁴⁴ din întreaga perioadă a criticismului său: perseverența informare și cercetare antropologică, întemeierea metafizicii moravurilor, critica rațiunii practice, întemeierea esteticii, descifrarea contradicției dinăuntrul religiei (din a cărei critică rezultă ipoteza unei lumi comunitare, inerentă viitoarei dezvoltări umane) și în sfârșit interesul său pentru politica lumii (Pacea eternă). Ceea ce viza Kant era acel principiu „transcendent⁴⁴

prea adânc ascuns, cauza „non-sensibilă⁴⁴ pe care o preconizează ca necesară (iară să mai poată lucra asupra acestei noi ipoteze) când observă că ceea ce îl definește pe om este faptul de a fi *produs* totul *din sine însuși*, pe parcursul unei practici... Invențiunea mijloacelor de hrană, a adăpostului său, a siguranței și apărării sale în al ară (pentru care natura nu i-a dat nici coarnele taurului, nici ghiarele leului, nici dinții câinelui, ci numai mâini), toată desfătarea *care* poate face viața plăcută, inteligența și prudența însăși și. chiar bunătatea voinței sale trebuie să fie în întregime opera sa proprie” 9B.

Ideea unei greu discernabile „transcendențe” care pleacă de la muncă și de la conformația mâinii (ambele notate fugar în *Antropologie*), devine acum invențiune de „unelte¹¹ și în acest context geneză de însușiri specifice omului, ceea ce Marx va numi „simțuri umane¹¹. E o înaintare înceată, dar se pun aici pietrele de hotar ale unei noi filosofii, ba chiar ale unei noi înțelegeri de sine a omului și a libertății *obiective*, inaugurată în planul cunoașterii sistematice de cercetările lui Kant și care face posibilă o altă lectură a întregii sale filosofii. Căci, ceea ce la umaniștii care l-au precedat apărea mai curând ca o încercare romantică de înfrumusețare a imaginii despre om, însoțită adeseori de intuiții și ipoteze revoluționare (de pildă la Rousseau, precedat de Hobbes, Spinoza și Hume), dar care n-au fost supuse la rîndul lor unei judecăți critice în fața tribunalului rațiunii, este re-adus de Kant în fața criticii rațiunii. Kant face procesul critic al tuturor acestor intuiții și ipoteze, decis să nu ateste decât ceea ce rezistă acestui purgatoriu al judecății raționale și să pună restul sub semnul îndoielii, oare lasă totuși deschisă posibilitatea ulterioară a unor noi probe și redeschiderea eventuală a procesului.

Din presupuziția probelor rezultă însă o deschidere anticipativă spre mersul *obiectiv* necesar al lucrurilor, care justifică ideea rațională de *scop*, dar într-adevăr rațională

08 Im. Kant, Ideea unei istorii universale, p. 66.

tiumai întrucât și pe măsura în care se lasă exprimată în ea (în ideea de scop) convergența subiectivității cu obiectivitatea însăși; convergența interesului sensibil-suprasensibil al omului cu însuși

mersul spontan-necesar al lumii, anticipare teoretică despre oare n-ar fi nepotrivit să se observe în cât de mare măsură îl pregătește și îl depășește pe Hegel, anu; nându-l pe Marx. „Pentru realitatea teoretică obiectivă, deci a conceptului despre scopul ultim al ființelor mundane raționale se cere ca nu numai noi să avem un scop ultim propus nouă *a priori*, ci ca și creațiunea, adică lumea însăși, după existența ei, să aibă un scop ultim, ceea ce, dacă ar putea fi dovedit *a priori*, ar adăuga la realitatea subiectivă a scopului ultim pe cea obiectivă⁴⁴99. Kant întrevede că, pentru ca libertatea să poată ființa nu numai ca o aspirație subiectivă, dar și ca o realitate efectivă, este necesar ca mersul însuși al lumii (lumea „după existența ei”) să se îndrepte spre ceea ce rațiunea identifică drept *scop* (ultim), adăugând la lucrarea libertății pe aceea a necesității și indicând, astfel, că adevărul fiecăreia se află în convergența lor posibilă, nu în antinomia lor.

Iar de aci, la viziunea constructivă de istorie a rațiunii practice firul logic Continuă

— Deși unilateral – dacă se reține totodată că la Kant demersul rațiunii practice nu se limitează să indice un scop ultim, un sens și un țel al ființării umane raționale, „ci și determină acest scop”²² din punct de vedere al condițiilor care îl produc pentru gândire, rămânând totuși nesoluționată de Kant – în afara ipotezei morale – posibilitatea unei soluții teoretice asupra convergenței cu necesitatea.

Dar această *ipoteză morală* nu închide mersul criticii, nu satisface nevoia rațiunii, ci deschide o problemă, indică – încă odată – locul unde trebuie să se caute un răspuns. Kant scrie:

„Nicio întrebuintare a acestui concept (acela de scop ultim, *n.n.*) nu e posibilă decât numai pentru rațiunea practică, după legi morale; și scop ultim al creațiunii (este vorba de mersul lumii ca atare, „după existența ei⁴⁴, *n.n.*) este acea însușire a lumii care se acordă cu ceea ce putem arăta numai determinat după legi, adică (se acordă *n.n.*) cu scopul ultim al rațiunii noastre pure practice, și anume întrucât ar fi să

²² Ibidem.

fie practică¹⁴¹¹ 1. Ceea ce se indică drept „scop ultim⁴⁴ în natură, de pildă, poate fi socotit ca atare numai întrucât omul găsește produsele naturii (care nu sunt *scopuri* pentru natură) ca utile, ba chiar de neînlocuit pentru propria sa ființare, încât – în acest anume raport – ele apar (dar e numai o aparență) ca scopuri ultime (finale) ale *naturii*. Kant reproduce această judecată și cu privire la *mersul* progresiv al *lumii* „după existența ei⁴⁴, înțeles deci ca un mers progresiv, dar natural (după legile naturii sale) al societății.

De unde deduce că și aici (ca și în natură) nu este posibilă vreo întrebuintare a conceptului de *scop ultim*, decât atunci și numai în măsura în care rațiunea practică găsește în produsele acestei „naturi⁴⁴ ceva care *se acordă* eu scopul (ultim) ai rațiunii noastre practice, care lucrează „după legi morale⁴⁴. Dar, întrucât „scopul ultim⁴⁴ îi aparține deci exclusiv moralei, aceasta nu înseamnă că el rămâne numai *deziderat* și *subiectiv*. Căci „prin legea morală, care ne impune acest ultim scop, noi avem, în intenție practică, anume pentru a aplica puterile noastre întru înfăptuirea lui, un temei de a admite posibilitatea, puțința de înfăptuire a lui, deci și (deoarece fără intervenția naturii într-o condiție ce nu stă în puterea noastră, realizarea lui ar fi imposibilă) o natură a lucrurilor care se acordă cu acestea. Avem așadar un temei moral de a ne gândi într-o lume și un scop ultim al creațiunii” 102.

Condiția care face posibilă realizarea unui *scop ultim*, deși acesta n-ar putea fi decât moral, implică *o natură a lucrurilor* (un mod de a fi al lumii) în acord cu determinația conținută în el. Încât, rezultă:

1) condiția de posibilitate a unui *scop ultim* este convergența mersului obiectiv („după existența ei”) al lumii cu sensul moral al acestuia;

2) scopul ultim, moral, întrucât se pune pe sine ca ceva care trebuie înfăptuit, iar condiția acestei înfăptuiri implică acordul cu mersul lumii, conține *în posibilitatea lui* posibilitatea acestui acord cu mersul lumii, și în posibilitatea *înfăptuirii* lui raționale, posibilitatea unei acțiuni raționale convergente asupra mersului lumii;

3) rațiunea practică (ea designând lumea legii morale) este

realmente practică în sens de „tot ce este posibil prin libertate” abia ca rezultanta acestei interacțiuni.

Și, astfel, eu fiecare nouă dezlegare a unei necunoscute din textul kantian, lectura aceluiași text spune mai mult și chiar cu totul altceva decât părea că spune într-o primă abordare, până acolo încât – pe cât se pare

J3

— Numai din perspectiva *cunoscutelelor* care se acumulează pe parcurs și fac posibilă o viziune sintetică asupra întregului, pot fi înțelese corect și pozitiv, deci critic în sens kantian, toate elaborările sale anterioare, oare rămân – altfel – încifrate și numai sub această învăluire depășite de timp și de interesul viu al lumii de azi.

Drumul parcurs de Kant de la critica rațiunii pure, deci a posibilității cunoașterii, la descoperirea omului ca fiind produsul propriei sale activități, dezvăluie unitatea internă a unei filosofii, care nu s-a constituit ca „sistem” în virtutea unui concept aprioric, ci s-a clădit dinăuntru, segment cu segment, în jurul unui principiu problematic, el însuși produs de rezultatele cercetării și formulat în întrebarea a patra: ce este omul?, neprevăzută inițial și oare inițial nu stătea încă în fața gânditorului ca *problemă filosofică*. În acest sens s-ar putea observa că în cuprinsul filosofiei kantiene *materia empirică a ființării umane devine în ansamblul ei și în unitatea părților sale materie a filosofiei, întrucât ajunge să situeze omul în spațiul unei cauzalități cu totul originale, sensibilă și non-sensibilă, liberă și „necesară”* (absența acestui ultim concept rămâne abisul cercetărilor lui Kant), în care termenii polari se intercondiționează (fără o elaborare corespunzătoare) și produc prin chiar acest „mecanism” câmpul dinamic al libertății, altfel instaurat printr-un simplu postulat și inert, așteptându-și impulsul din afară.

Omul își produce libertatea în spontaneitatea actelor sale practice inventive, iar libertatea devine condiția reproducerii și expansiunii inventivității sale.

Dar, cu aceasta, conceptul libertății – scos din inerția sa anterioară – rămâne numai enunțat ca problemă fundamentală a

filosofiei omului.

Sensul pragmatic și nepragmatic al practicului

B

Dacă, scrie Kant, „condițiile de aplicare a voinței noastre libere sunt empirice, rațiunea nu poate avea aici altă folosire decât regulativă și nu poate servi decât pentru a efectua unitatea legilor empirice... Aceasta ar fi asemănător cu o doctrină a prudenței, care reunește toate scopurile (decurgând din înclinările noastre) în unul singur: fericirea; în aceste limite, întreaga operă a rațiunii s-ar rezuma la „concordanța mijloacelor” în vederea atingerii acestui scop: fericirea.

Se conturează astfel, constată Kant, prezența și acțiunea unor legi *pragmatice* ale comportării libere¹⁰³, care nu definesc întreaga sferă a practicului și reprezintă – înăuntrul ei – nivelul subordonat satisfacerii trebuințelor sensibile, deci nediferențiate prin specificul lor de mecanismul naturii și

11;! Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 599.

condiționate de acosta. „Dimpotrivă, niște legi pure practice, al căror scop este dat complet a priori de rațiune și care nu ordonă condiționat empiric, ci absolut, ar fi produse ale rațiunii pure. Dar astfel de legi sunt legile *morale*, prin urmare numai acestea aparțin folosirii practice a rațiunii pure...”¹⁰⁴.

În perioada acestei prime abordări frontale a problemei, în *Critica rațiunii pure*, Kant avansează prin urmare această distincție:

1) pragmatic, deci neliber, deși dincolo de mecanismul naturii, prins în strânsoarea „concordanței mijloacelor” în vederea unui scop sensibil (fericirea); neliber, așadar, nu în sensul pur al lumii fizice, ci ea o nonlibertate în spațiul scopurilor, neliber în spațiile libertății; o sferă neliberă a libertății;

2) practic, respectiv la antipodul naturii, dar și al pragmaticului, deci liber, o libertate pură, în afara oricărei înlănțuiri de interese, înclinații și scopuri empirice.

Rousseau face distincția semnalată între animalitate și umanitate. Kant o păstrează, dar vede necesar să o deplaseze și pe

terenul omenescului, ba chiar s-o implanteze în acest teren problematic, ca o contradicție a omenescului însuși, distingând *arbitrium brutum*, o voință care nu poate fi determinată altfel decât prin impulsuri sensibile, dominată de legile pragmatice ale interesului și al scopului imediat, și *arbitrium liberum*, o voință care se autodetermină, funcție numai de mobilurile pure ale rațiunii.

La o primă abordare a problemei rezultă, la Kant, o îngustare a sensului pe care îl atribuie noțiunii de practic și implicit a sensului libertății. Dar Kant lucrează ca un cercetător, deci pe cât posibil fără prejudecăți, fără falsă pudoare, asupra conceptelor sale și introduce distincții, face delimitări – fie și ca ipoteze de lucru – acolo unde observă

— *În re* – nevoia și posibilitatea depășirii obscurităților care obturează pătrunderea gândirii.

Notă. Kant induce inițial necesitatea unei *legi practice*:

1. În conformitate cu principiul naturii, unde acționează legi și unde nimic nu se întâmplă în afara lor, la care se adaugă:

2. modul de a se manifesta al rațiunii în existența lumii (a ființelor raționale) și anume de a acționa prin intermediul reprezentării legii. Sensul *practic* al legii este, astfel, dat de intervenția rațiunii. Tot de aici decurge și conceptul *voinței*, care nu este decât *puterea de a acționa* potrivit legii pe care și-o reprezintă rațiunea. Deci, întrucât rațiunea derivă actele pe care le inițiază din legi (și din reguli corespunzătoare acestora), iar voința exprimă puterea de a da curs acestora, *rațiunea practică* le unește în același concept și le exprimă simultan. „Kant pare să ia mai întâi această expresie de *rațiune practică* într-un sens indeterminat; el nu identifică dintr-odată rațiunea practică cu rațiunea morală” 103. De altfel, Kant nu va soluționa în mod tranșant această indeterminare, menținând – fie și neintenționat, mai curând neintenționat – o stare de ambiguitate între ceea ce la Hegel va deveni „moralitate obiectivă” (*Sittlichkeit*) și „moralitate subiectivă” 1 (*Moralität*), termeni care apar încă la Kant, deși nu în explicita lor diferențiere hegeliană.

Kant pare preocupat, înainte de orice altă precizare

semnificativă, să distingă dimensiunea creativității originale a cursului lumii, care implică o voință determinată de un principiu moral (valoros în sine însuși), de dimensiunea empirică și inertială a aceluiași curs al lumii, cu care se confundă la nivelul „simțului comun”, în detrimentul celei dintâi și în avantajul celei de pe urmă, care limitează – după Kant – ideea de om, și o înjosește pe aceea de moralitate.

Delimitarea *practicului* – ea tot ce este posibil prin libertate – de *pragmatic*, unde m* Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Alean, Paris, 1926, p. 348.

domina sensibilul și interesul empiric, vizează – de fapt – obținerea unei nuanțări în măsură să introducă criteriul cauzalității (din libertate) într-un spațiu al umanului, considerat mai curând ca arbitrar și perturbator, într-o ordine a lucrurilor care își are în criterii stabile temeiul de autoritate și conservare al stărilor existente. Prin aceasta, practicul este supus unei reducții care îl limitează la *morală*, dar nu există motive întemeiate să se considere că morală, ca rațiune practică, ar fi aici numai pură ordine subiectivă ia omului individual, și nu – deși confuz – câmp al moravurilor, al obiceiurilor, în virtutea și în ascultarea cărora se condiționează reciproc relațiile interumane. În orice caz, din momentul în care se constată îndreptățirea de a-l ceti pe Kant, în textele sale considerate „esoterice”, din perspectiva deschisă de textele sale „exoterice”, *practicul* vizează latura de spontaneitate inventivă a ființării umane, care se desprinde din condiția empirică și de unde o morală își trage izvoarele pentru a deveni produsul ei cel mai specific.

Pragmaticul este ușor identificabil cu ceea ce Kant va numi mai târziu *antagonismul* din societate (modul acestuia), prin care înțelege o „sociabilitate antisocială a oamenilor” 10B, noțiune evident confuză și neelaborată, care indică totuși „societatea civilă”, contradicția nevoilor și intereselor tuturor. Totodată, din chiar acest câmp al antagonismelor se instituie, încetul cu încetul, impulsul de dezvoltare a tuturor talentelor, se formează gustul, „și chiar prin cunoaștere progresivă, se face începutul pentru întemeierea unei mentalități, care poate transforma cu timpul dispozițiunea primitivă spre moralitate în

principii practice determinate și

100 Im. Kant, *Ideea unei istorii universale*, p. 67.

astfel, în sfârșit, un acord social, produs prin constrângere *patologică*, într-o unitate mnmlă” in7.

Formularea – fără să fie pe deplin clară în toate nuanțele ei – este concludentă pentru sensul general al viziunii kantiene, oare întrevește un „început”, „întemeierea unei mentalități”, deci un proces pe parcursul căruia omul – sub impulsul nevoii și a interesului său, așadar acționând pragmatic – își transformă dispozițiuni primitive în principii practice (morale).

Prin pragmatic se desiginează, la Kant, ordinea funcțională a relațiilor umane, subordonată criteriilor strict limitate ale interesului empiric, înăuntrul căreia *principiul general* este – paradoxal – încălcarea oricărui principiu general, încât mecanismul naturii este reprodus ca *antagonism* social: *sociabilitate antisocială*, în care omul este mai curând supus jocului contradictoriu al unor forțe care îl domină, decât să-și impună legile propriei sale ființări ca om, care devenise – după Kant – problema acută a timpului.

Între pragmatic și practic distincția care se instituie este ea între *ceea ce este* și *ceea ce trebuie să fie*; ca între inerția prezentului și raportarea critică, inventivă și inovatoare față de prezent. Practicul semnifică dimensiunea creatoare a ființării omului, manifestarea sa liberă după legile rațiunii sale de a fi. El definește chiar prin aceasta principiul moralității, în raport de care toate celelalte – inclusiv fericirea – sunt subordonate, întrucât fie și fericirea – dacă este scop-însine – îl abstrage pe om de la sensul activ al vieții sale și se întoarce în cele din urmă împotriva posibilității sale de a fi fericit.

Vechea imagine asupra moralei este dominată de o identitate a binelui cu fericirea, fie concepută spiritualist, ea la Platon, stoici și în morala religiilor universale, fie empiric prin scop cetățenesc și interes (Aristotel, Helvetius) sau pe temeiul principiului plăcerii (raționale) și al autoconservării (Epicur, Spinoza). Această veche imagine luminează cu precădere (uneori exclusiv) latura pragmatică a moralei, ca o doctrină a prudenței (înțelepciunii), dominată de căutarea fericirii, ea

însăși înțeasă mai curând ca îndestulare (deși nu exclusiv), ca echilibru sufletesc, liniște, împăcare, contemplație, existență sensibilă. Din aceste determinații instituite ea principii de autoritate, își extrăgea morala timpului înțelesul ei major de lege regulativă, fiind mai curând instrument, mijloc în vederea unui scop, care anula în fond sensul de autonomie și autodeterminare al universului uman.

Sub impusul marilor confruntări socialeistorice și implicit umane ale timpului, în climatul de efervescență spirituală înnoitoare, care în Franța pregătea Marea Revoluție, Kant întrevade – dincolo de înțelesul regulator al maximelor morale – un inepuizabil izvor de inițiativă, apt să transforme problemele epocii și ale omului, deschizând noi orizonturi. Kant vede în morală, ea voință liberă, nu numai o explicație posibilă a omului și a destinului său, dar câmpul însuși al unei cauzalități libere, creator de istorie și de civilizație. În acest sens, voința liberă și tot ceea ce se află în legătură cu ea, „fie în calitate de principiu, fie de consecință”, se numește practic. Înțelesul de practic al voinței libere (opus pragmaticului, care armonizează ceea ce este) vizează revitalizarea creației umane, caracterul ei inovator, constructiv; vizează, deci, nu inerția într-un prezent fixat și cât mai bine servit de legi regulative, ci o alternativă în direcția a ceea ce poate și ca atare *trebuie* să se întâmple.

De aceea practicul are în vedere nu omul singular, închis în marginea scopurilor sale sensibile, dominat de morbul concurenței, identificându-și realizarea sa umană și fericirea cu o nestăvilită aviditate de înavuțire, pierdut în această viață fără de orizont. Practicul are în vedere, dimpotrivă, omul ca detașat de această mărginire (oare îl înjosește) și ridicându-se – întrucât este moral – la sensul universal al existenței sale, care implică libertatea și o propulsează. Practicul e teritoriul acțiunii libere, în sensul raționalității a ceea ce trebuie să se întâmple, chiar dacă nu se întâmplă și nici nu e sigur că se va întâmplă tocmai ceea ce ar fi rațional să urmeze. Este ceea ce nu decurge, după Kant, dintr-o cerință expresă empirică, ci dintr-o lucrare rațională a gândului, deși spontană, intuitivă, care transcende spațiul empiric limitativ, ascultă de imboldul pe care-l simte viu în propria sa existență

practică, încât în urmărirea unui scop determinat, pragmatic, se realizează mereu ceva nou. care nu a fost vizat, nu a fost în ideea scopului, ici apare numai ca rezultat suplimentar al practicii însăși.

Nu există temei teoretic aici, orede Kant, exprimând o cauzalitate de tipul determinismului din natură. Nu s-ar putea, aşadar, construi o raţiune teoretică a unui asemenea *trebuie să se întâmple*. Kant nu va depăşi această limitare a propriei sale pătrunzătoare ipoteze. Dar există, totuşi, un temei în această facultate a raţiunii. Un temei practic, rezultând din libera întâlnire a rezultatului practicii cu ideea practică sau ou voinţa (subiectivă) pe care o produce; lotul e încă nedecis, liber, icând ceva poate să se întâmple, după cum poate să nu se întâmple, în timp ce legile naturii (şi respectiv, ale raţiunii teoretice) se disting prin inexorabila lor necesitate şi regularitate.

Kant nu întreveade, de aceea, ea posibilă o „teorie” a necesităţii în mersul istoric al societăţii. În schimb surprinde farptul de „spontaneitate” a mişcării istorice, căci practicul înfăptuieşte o libertate în fapt, nemijlocită, produce rezultate neaşteptate, ale căror premise pot fi aposteriori descoperite şi cunoscute prin condiţiile care le-au generat. „Trebuie să se remarce înainte de toate – notează Kant – că la toate speciile de animale... fiecare individ îşi realizează complet determinaţia sa (Bestimmung); dar că la om numai specia o realizează: în aşa fel încât numai înaintând printr-o serie infinită de generaţii genul uman s-a putut ridica prin muncă la determinaţia sa, a cărei realizare este mereu în perspectivă, dar spre care el poate să tindă mereu, deşi adeseori el poate fi împiedicat în această înaintare, fără să mai poată fi întors înapoi”²³.

Se constituie astfel o corespondenţă dinamică, mereu încălcată şi reconstituită, între ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie (sau ceea ce trebuie să se producă, să urmeze), cum va observa Hegel: „Această corespondenţă între a fi şi a trebui nu este totuşi o corespondenţă încremenită şi lipsită de proces...”, căci ceea ce apare mereu ca „scop

²³ Im. Kant, *Anthropolog'w in pragmatischer Hinsicht*, Leipzig, 1912, p. 278.

ultim" sau „binele”, „... există numai întrucât el se produce mereu pe sine...”²⁴.

În timp ce natura se întoarce mereu la sine însăși, aici are loc și *un mers înainte*, deurgând din succesiunea elementelor noi apărute, fără să fi fost fixate în idee (și cu atât mai puțin teoretic) ca scop al acțiunii. Ele apar, totuși, ca scop, dar abia întrucât posibilitatea și necesitatea lor sunt produse, evident nu fără premise, în cursul vieții reale nemijlocit practice, luminată în limitele ei de jocul în același timp pragmatic și liber al propriei sale rațiuni. E o ridicare continuă de la natură la existența practică, iar înăuntrul existenței practice, în această „a doua natură”, o ridicare de la scopul determinat de nevoia naturală la scopul rezultând din gama nouă a nevoilor umane, ceea ce a numit Kant cauzalitate liberă.

În desemnarea faoltății estetice prin noțiunea de gust (estetic), Kant observă cum „sentimentul organic (Organgefühl) a putut să furnizeze cu ajutorul unui simț piarticular numele unui sentiment ideal, acela al alegerii unei valori afective universale”²⁵. Confuz încă, cercetarea lui Kant vizează sub indicativul practicului *procesul istoric natural* (caracterizarea omului ca animal rațional se găsește încă în forma și organizarea mâinii), fără să depășească, totuși, aceste câteva elemente disparate, insuficiente pentru elaborarea unui concept nou și ou atât mai puțin a unei teorii, dar suficiente pentru a semnifica direcția spre care se îndrepta și viza incursiunea spiritului său. Se discerne la Kant o nevoie irezistibilă de informație empirică, se adună oarecum haotic numeroase date, iar pe baza lor apar adeseori seducătoare ipoteze de lucru, dar secretul lor nu se dezvăluie decât cu mare zgârcenie și încă sub palida expresie a unor intuiții. Ceea ce se constituie, totuși viguros, din toată această neobosită căutare este *principiul unei metode*, care este, în esență, dialectica, deși inconsecventă, cu fluente întrerupte, care sunt antinomiile, dar o

1 03 G. W. F. Hegel, Enciclopedia științelor filosofice, Logica, București, Editura Academiei R.S.R., 1962, p. 364.

²⁵ Im. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, p. 171.

dialectică care pune *practicul* în poziția privilegiată de demiurg al realului.

Practicul lui Kant și rațiunea practicului se constituie continuu ca un corectiv (evident, neconceput ca atare) al momentului subiectiv. În dinamica inerentă practicului, subiectivitatea însăși, care rămâne punctul de pornire, se obiectivează. Hegel observă și reține ideea acestei treceri: astfel, în raport cu spiritul teoretic, „spiritul practic ia punctul invers de plecare, el nu începe – ca spiritul teoretic – de la obiectul în aparență independent, ci de la scopurile și interesele sale, așadar de la determinatii subiective, și pășește abia apoi la prefacerea lor în ceva obiectiv. Fă când aceasta, el reacționează împotriva subiectivității unilaterale a conștiinței de sine, închisă în sine... „1U. Prin cercetarea sa asupra particularităților practicului (și ale rațiunii practice), Kant inaugurează astfel abordarea necesității (obiective) nu ca un destin implacabil, ci ca un produs al activității umane practice, în virtutea și pe temeiul cauzalității libere care definește universul uman, distinct de acela al naturii.

Această absență a unui lanț causal de tipul determinismului din lumea fizică constituie teritoriul specific al lumii practice și explică de ce practic este tot ceea ce e posibil numai prin libertate. Iar lipsa acestui lanț causal de tipul determinismului din lumea fizică este sugerată – fie și parțial

— Încă de simpla experiență, care arată că voința omenească nu este determinată *numai* de ceea ce afectează nemijlocit simțurile, „ci noi avem o facultate de a învinge, prin reprezentări despre ceea ce este util sau dăunător chiar într-un mod mai îndepărtat, impresiile produse asupra facultății noastre apetitive sensibile”²⁶. Totuși, aceste reflecții asupra a ceea ce este demn să fie râvnit din punctul de vedere al întregii noastre stări, care integrează sensibilul ou suprasensibilul și utilul ou binele se bazează pe rațiune.

„De aceea, aceasta dă și legi oare sunt imperative, adică *legi*

²⁶ Im. Kant, Critica rațiunii pure, p. 600.

obiective *ale libertății* și oare indică ce *trebuie să se întâmple*, deși poate nu se întâmplă niciodată, și prin aceasta ele se disting de *legile naturii*, oare nu tratează decât despre ceea *ce se întâmplă*: din această cauză, ele se numesc și legi practice”²⁷.

Gândirea epocii sondează astfel, prin Kant, temeiul libertății în câmpul practicii umane și avansează ipoteza unei cauzalități libere, oare ține de rațiunea practică, și implică

— Întrucât subiectul e considerat activ – o logică a angajării umane și o morală a răspunderii, înțeleasă ea non-inerție și depășire de sine. Ideile unei asemenea morale, oricât de departe ar viza, oricât de categoric s-ar impune, sunt generate de practică ca fiind logica ei internă, rațiunea ei.

Din *ceea ce este* se ridică imaginea a *ceea ce trebuie să fie și poate fi*, ca o idee activă care modelează practic realul și face din chiar această posibilitate necesară temeiul pentru imperativul voinței.

Oricât ar părea de insolită constatarea care îi atribuie lui Kant inițiativa (fie și inconsecventă sau obscur elaborată) în *întemeierea moralei pe densitatea practicului**, nu pe himere, rămâne totuși faptul de necontestat că filosoful vede principala sa scriere de teorie morală ca o cercetare critică a rațiunii practice (Critica rațiunii practice), ceea ce spune cel puțin că aceasta era ipoteza sa de lucru. „Numai în domeniul practic rațiunea poate legifera” 114.

Morala nu poate fi, ca atare, decât ridicarea la conștiință și înfăptuirea acestei rațiuni. Practicarea moralei nu poate fi înțeleasă decât ca înscriere rațională și activă în demersul liber și creator al practicului. Morala însăși se naște ca expresie a acestei tensiuni spre o convergență sau potrivire necesară, niciodată practic împlinită decât parțial și contradictoriu. Morala e replica practică la acest joc de împlinire-neîmplinire a convergenței dintre cursul lumii (ceea ce este)

²⁷ Ibidem.

După cum se observă, Kant nu rămîne la o sinpură formulare în definirea termenului de practic. S-au putut astfel observa cîteva semnificații relativ distincte: 1) tot ceea ce e posibil prin liber-

și ceea ce trebuie să fie. „Așa cum rațiunea, în considerarea teoretică a naturii, trebuie să adopte ideea unei necesități necondiționate a primului ei principiu, așa presupune și în privința practică propria sa... cauzalitate necondiționată, adică libertate, având conștiința poruncii sale morale” 115.

Apare înisă o distincție fundamentală între necesitatea obiectivă a acțiunii „ca datorie” și realizarea necesității în natură „ca eveniment”, situație care rezultă, spune Kant, „din natura subiectivă a facultății noastriate; 2) o facultate a realității de a ființa în afara ordinii naturii, ca o lume a scopurilor; 3) o sferă distinctă de lumea scopurilor (pragmatică) și în afara ei; 4) alternativa teoreticului; 5) în sfârșit, ca lume a moralității, care are în vedere nu ceea ce este, ci ceea ce trebuie să fie, *ceea ce trebuie să se întâmple*. Dar toate acestea aparțin complexității investigației pe care o inaugurează în acest plan și dau măsura bogăției în determinații și a polivalenței conceptului considerat.

114 Im. Kant, *Critica puterii de judecare*, p. 52.

1! 5 *Ibidem*, p. 288.

practice”; de unde rezultă că spre deosebire de natură, „legile morale trebuie să fie reprezentate ca porunci (iar acțiunile conforme lor ca datorii) și că rațiunea exprimă această necesitate nu prin *a fi* că se întâmplă), ci prin „ar trebui să fie” 116.

Posibilitatea liberă a neidentității dintre „a trebui” și „a înfăptui” în spațiul practicii umane așază practica umană însăși sub climatul legii morale. Kant inaugurează astfel deplasarea obiectului cercetării morale prin *Critica rațiunii practice*, de la domeniul vieții private și al purei inferiorități, sintetizate prin acceptarea inertă a *ceea ce este* și refugiul compensator în iluzia fericirii, spre marile probleme ale omului, oare nu promet viitorul, sediu al speranțelor, ci care îi dezvăluie omului sensul dens al existenței sale și propria sa valoare ca rezultând din destinația pe care și-o atribuie fiecare propriei sale ființări. *Critica rațiunii practice* împlinește astfel deschiderea gârăirii pe care o vizează *Critica rațiunii pure*, tinzând să realizeze apariția practică a noii filosofii.

Filosofia inaugura prin Kant această deplasare în direcția practicii a obiectului ei, ca un semn al timpurilor care se pregăteau.

110 Ibidem.

Secțiunea a II-a *

CE TREBUIE SĂ SE ÎNTÂMPLE

„Avem dar la îndemână exemplele rațiunii care judecă moral. A le descompune în conceptele lor elementare... a întrebuința un procedeu asemănător aceluia din chimie, pentru a obține separarea elementelor empirice de cele raționale... ne poate face cunoscutibile, cu certitudine, elementele pure ale ambelor... (Kant, Critica rațiunii practice, p.

253).

(; Ai) RUI, METDD01, OG ÎC

1.

Sensul kantian al cercetării moralei t10 metafizică a moravurilor este deci neapărat necesară, nu numai... pentru a studia izvorul principiilor practico... ci fiindcă înseși moravurile rămân. supuse la tot felul de pervertiri, câtă vreme lipsește acest fir conducător... (Kant)

28.

Când Shakespeare plasează l-ai începutul lui Hamlet tulburătoarea sa replică: „Danemarca este o închisoare¹⁴, el produce acel fir călăuzitor, care indică unde anume are loc acțiunea, deci într-o închisoare, și dezvăluie prin aceasta că tema abordată nu poate fi decât o confruntare între deținuți și temnicerii lor, iar mobilul întregii intrigi: nevoia de libertate a spiritului uman într-o lume oare o încătușează (căci „lumea este o închisoare”).

Când Kant întreabă, în numele omului și al timpului său: ce trebuie să fac?, el descifrează în epocă o nevoie de schimbare și de claritate asupra sensului ei. Întrebarea exprimă o neîmpăcare a omului cu condiția sa, dar o *neîmpăcare activă* și tulburătoare la rândul ei, întrucât implică trezirea gândului la semnele timpului și confruntarea

²⁸ Im. Kant, Întemeierea metafizicii moravurilor, Prefață, în voi. Critica rațiunii practice, Editura științifică, 1972, pp. 7—8.

inertției mulțumită de sine cu neliniștea stărilor de opțiune și angajare. Nu se spune: „Germania e o închisoare⁴⁴, dar: „ce trebuie să fac⁴⁴ anunță că mersul timpului stă la răscruce.

La această întrebare, care dă ecou confuziei generale și tinde să-i dea sens rațional, Kant crede că răspunsul poate fi căutat pe calea unei cercetări filosofice asupra moravurilor. A fost, evident, o eroare, dar o eroare rodnică. Și Kant poate fi socotit primul dintre acei critici ai filosofiei sale morale, care au surprins și reținut totuși – măsurându-i eșecul – valoarea intrinsecă și de perspectivă a cunoștințelor astfel acumulate asupra complexității fenomenului moral. Dintre aceste cunoștințe, tocmai aceea care îi descoperă moralei posibilitatea de a fi o forță motrică a istoriei, pe care s-a bizuit (desigur unilateral) ipoteza lui Kant și care este cauza eșecului ei, se dezvăluie ca fiind cea mai profundă și – cu trecerea succesivă a epocilor – mereu mai confirmată ca autentică de mersul istoriei.

Căci ceea ce caută Kant este „izvorul principiilor practice⁴⁴, a cărui cunoaștere ar putea constitui firul conducător pentru ipoteza unui mers *nepervertit* al lumii și al oamenilor. Drumul spre acest *izvor al principiilor practice* trebuie, însă, abia descoperit, iar condiția unei asemenea descoperiri posibile este – înainte de toate – refuzul aparențelor, destrămarea vălului de iluzii și himere care derutează înțelegerea fundamentală a lucrurilor. Astfel, demersul cunoașterii vizând *întemeierea metafizicii moravurilor* și – pe acest temei – o *critică a rațiunii practice*, care să facă posibilă elaborarea *principiilor metafizice ale moralei* este conceput de filosof în termenii unei cercetări fundamentale asupra mersului practic al lumii. Este o cercetare fundamentală întreprinsă sub ideea unei *treceri* posibile de la forma haotică, dominată de hazard și interese pragmatice divergente, care îi pervertesc natura și îi deturneză sensul, la o formă dominată de înțelegerea rațională a lucrurilor și al cărui fir conducător propriu ar fi *legea morala*, care n-ar trebui inventată și dată oamenilor *din afară*, ci pe care oamenii înșiși o dețin, fiind – ca lege – produsul cel mai înalt și nobil al propriei lor dezvoltări.

Kant se apropie de ipoteza unei *legi* „obiective” a subiectivității

omului. Dar, în viziunea ei globală, ea nu putea să treacă dincolo de propria sa unilateralitate, decât demonstrând că pentru a găsi „izvorul principiilor practice”¹⁴ trebuie căutat dincolo de universul moravurilor, deci tocmai acolo – în adâncul cursului empiric al lumii – unde Kant nu vedea precumpănind decât mărginire și neputință, învârtire în cerc, stare patologică, mărunta viață pragmatică de zi cu zi. Și totuși cercetarea trebuia întreprinsă, fie și pentru ca la capătul ei să se contureze ipoteza unui alt drum posibil; trebuia întreprinsă ou atât mai mult, cu cât pe parcursul cercetării ideea de *lege* a mersului istoriei capătă contur, ca și contradicția – înțeleasă totuși neistoric – între stadiul de *necesitate oarbă* al acestei legi, când libertatea apare numai sub forma arbitrară a hazardului, și – de altă parte – *presupoziția libertății ca guvernare conștientă desine a omului* după rațiunea practică, care dă legea morală și se identifică cu ea.

Kant viza, astfel, mult mai mult decât e investigație asupra unui domeniu particular al existenței umane, când lucrează la *întemeierea metafizicii moravurilor și la Critica rațiunii, practice*.

Formulându-și întrebarea sa: *ce trebuie să fac ei* urmărește să obțină – plecând de la omul practic și real – *o explicație* privind acțiunea omului, care se dovedește creatoare de istorie dar nil se știe de unde apare această *creație* umană, de vreme ce fiecare individ – în limitele propriei sale ființări – apare mai curând refractar decât interesat în ceea ce rezultă, fără vrerea sa, și se instituie ca mers al lumii, din succesiunea nespectaculoasă a zilelor vieții sale. Este o investigare despre sensul posibil al acestei vieți și despre cauze în măsură să explice contradicțiile ei, însoțirea a ceea ce este înalt cu ceea ce este josnic și persistența interesului mercantil sub cuvintele de har și generozitate.

Morala este văzută ca liantul societății și răul, ca și binele în moravuri urmează să-și găsească aici începutul și explicația.

Întreaga filosofie morală kantiană rămâne *obscură* dacă nu este descifrată în lumina acestui înțeles. Kant nu este un moralist, ci un filosof care caută cheia înțelegerii omului și umanismului, ca o *unitate* care integrează *natura sensibilă* și *natura supra sensibilă* (rațională și

morală) ia ființării sale. Kant *plasează în entitatea umanului* suflul căutărilor, aspirația spre eliberare și realizare umană a epocii, ea și inerția acesteia, pe care o supune criticii filosofice, făcând din filosofie nu o chemare, ci un instrument de lucru în vederea depășirii ei.

Și astfel, propria sa direcție nouă din care se constituie *Criticile* sale (făcând din gândirea sa o filosofie critică), rezultă din necesitatea unei reexaminări sau revizuirii critice fundamentale a *semnificației omului și a statutului său*. Filosofia sa morală se înscrie, ca atare, în substanța întregii sale cercetări, care vizează *omul*, subiectul activ al istoriei și al cunoașterii, subiectul liber să se lauto-determine, descoperire care va întemeia principiul constructiv al întregii etici kantiene.

2.

Metoda de lucru

Kant își expune pentru prima dată în mod sistematic teoria sa asupra moralei în lucrarea: *întemeierea metafizicii moravurilor*, care apare în 1785. Ideea acestei lucrări fusese anunțată de Kant eu aproape 15 ani înainte, dar autorul nu a putut ajunge la încheierea ei – deși multe din ideile ei fuseseră anterior elaborate – înainte de a fi ajuns la o concepție relativ globală asupra întregului câmp al moralității, privit ca întreg. Cu toate acestea, lucrarea pe care o intitulează în cele din urmă: *Grundlegung zur Metaphysik cler Sitten* va fi considerată de Kant ca un text preliminar al *Criticii Rațiunii Practice*.

În terminologia lui Kant, care este aceea a timpului său – considerată însă critic

— *Metafizica este cunoaștere*, dar o cunoaștere nu a obiectului empiric, ei o cunoaștere a posibilității de cunoaștere a obiectului. Sau: obiectul acestei cunoașteri este însăși posibilitatea cunoașterii. Aceasta este tocmai filosofia, sau legislația rațiunii omenești⁴⁴, după cum mai precizează Kant în *Arhitectura rațiunii pure*². Or, „legislația rațiunii omenești⁴⁴ (filosofia): are două obiecte, natura și libertatea, și cuprinde deci atât legea naturii, cât și legea morală, la început în două sisteme diferite, iar la sfârșit într-un singur sistem filosofic.

Notă: E locul să se rețină că, la Kant, *universul libertății*, unde

acționează legea morală, rămâne destul de abstract în sensul că este lipsit de determinațiile sale; uneori, când este *opus* naturii, pare a integra tot ceea ce este produs de o activitate (creație) umană: societate, producție, comerț, familie, moravuri, legi, stat, etc.; alteori, când este *opun* condiției empirice (pragmatice) a existenței umane, universul libertății și legea morală sunt reduse și claustrate în supra sensibil.

Filosofia naturii se raportează la tot ceea ce *este*, pe când filosofia moravurilor numai la ceea ce *trebuie să fie*³.

Notă: Persistă o insuficientă claritate în termenii acestei formulări decurgând din esoterismul limbajului filosofic al timpului, pe alocuri preluat necritic în textul kantian; căci, dacă filosofia naturii se raportează la „tot ceea ce este”, condiția umană este conținută implicit, de vreme ce *este*; dar atunci filosofia naturii n-ar fi distinctă de filosofia socială sau filosofia istoriei. Or, din formularea lui Kant, rezultă totodată, că tot ceea ce *nu intră* în spațiul filosofiei naturii aparține filosofiei moravurilor, incluzându-se aici tot câmpul umanului și al relațiilor sale. Acest sens extins dar explicit indicat ca atare se găsește la Hegel, care subsumează eticului: familia, societatea civilă, statul, dreptul și le cercetează anume în această corelație. La Kant acest sens extins este numai implicit și nu-și dezvăluie natura contradicțiilor sale inerente, nici dinamismul lor interior, unde Marx va descifra forța motrică ascunsă a istoriei.

— Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, pp. 621 – 623.

1 Ibidem.

La Kant mai găsim o împărțire:

a) filosofia este o *propedeutică* (un exerețiu preliminar) care studiază facultatea rațiunii sub raportul *oricărei* cunoașteri pure apriori și se numește *critică*;

b) filosofia este sistemul rațiunii pure, întreaga cunoaștere filosofică din rațiunea pură (deci nu din principii empirice) în înălțuire sistematică și se numește *metafizică*. (Dar, *metafizica* include, totuși, și *critica*, ceea ce laice ca distincția făcută mai sus de Kant să nu fie rigidă). Urmează să se mai rețină că *metafizica* se mai

divide în:

1) *metafizica folosirii speculative* a rațiunii pure, care este metafizica (filosofia) naturii și 2) *metafizica folosirii practice* a rațiunii pure, care este metafizica (filosofia) moravurilor.

Cea dintâi are în vedere principiile cunoașterii *teoretice* a tuturor lucrurilor.

Cea de a doua, principiile oare determină a priori și fac necesar *ceea ce facem* sau *ceea ce neglijăm să facem*, cu precizarea că „moralitatea este... singura legalitate a acțiunilor, oare poate fi derivată complet a priori din principii” 4.

Rezultă de aici, după Kant (confirmându-se indistincția înainte semnalată), că „metafizica moravurilor¹¹ este propriu-zis *morală pură*, în care nu se pune la bază o antropologie sau o psihologie, deci o condiție empirică. Kant are în vedere cunoașterea moralei așa cum s-ar constitui ea potrivit conceptului ei apriori (adică pur).

De reținut această particularitate cu totul specifică a demersului kantian.

Nu e vorba – cum i s-a reproșat – că s-ar presupune ca posibilă o „morală pură”. Ceea ce afirmă, în schimb, Kant e că o cunoaștere riguroasă a dimensiunii morale nu este posibilă decât în considerarea ei ea pură, deci nealterată de elemente contingente, care ar denatura-o și n-ar lăsa-o să fie cunoscută potrivit propriei sale naturi.

Urmează astfel, că „metafizica folosirii practice” a rațiunii pure (metafizica moravurilor) se distinge de cea speculativă (metafizica naturii) înainte de toate prin aceea că legile ei (legile posibilității cunoașterii morale) pot deriva complet apriori *clin principii și nu se supun nici-iimii alt criteriu de verificabilitate a întemeierii lor*.

Folosirea speculativă exprimă *știința*, în limitele căreia „este o regulă necesară a folosirii speculative a rațiunii de a nu omite cauzele naturale și de a nu renunța la ceea ce putem învăța prin experiență, pentru a deriva ceea ce cunoaștem din ceea ce depășește complet cunoașterea noastră¹⁴⁵.

Ceea ce se recunoaște, deci, ca o condiție necesară pentru știință (învățarea din experiență) ar deveni, dimpotrivă, *cauza limitării* și

chiar a *imposibilității* cunoașterii în „metafizica folosirii practice” a rațiunii pure.

3 *Ibidem*, p. 598.

Situarea metodică a universului moral. Funcția de semnificare a „formalismului”.

Când în 1785, la patru ani după apariția lucrării sale *Critica rațiunii pure*, Kant publică prima sa cercetare teoretică asupra eticului, pe care o consideră ca o *Introducere* și anume o întemeiere pentru o metafizică a moravurilor, el urmărește să facă inteligibil însuși fenomenul moralității, sau, altfel spus, *cum este posibilă moralitatea*.

Înainte de a se fi trezit din „somnul său dogmatic”, Kant acceptase ideea că există în om *ceva*, numit *sentiment*, și care:

1) îl informează asupra valorilor și asupra acțiunilor de înfăptuit; și

2) face posibil un *anumit fel* de cunoaștere, într-un domeniu în care rațiunea teoretică rămâne neputincioasă.

În *sentimentul* moral Kant intuia, astfel, un fel de „experiență metafizică”. Încă acest „sentiment” purta în el caracteristici care îi depășeau sfera: a) universalitate; b) sens imperativ (întrucât impune obligații absolute); c) sursă de cunoaștere (sau revelație).

Revizuiindu-și ipoteza *sentimentului*, întrucât nu putea fi nici universal, nici imperativ, nici temei pentru o cunoaștere reală (pură) – și această revizuire o face ca urmare a noii sale orientări teoretice, rezultând din *Critica rațiunii pure* – Kant pleacă, de astă dată, de la ceea ce îi apare ca fiind elementul *comun* în cele două universuri considerate: cel al naturii și cel al libertății (moralei); și anume de la faptul că ambele sunt interceptate de rațiune, ceea ce se va numi, la Kant, „*fapt de rațiune*” respectiv un fapt (fapt – întrucât *ceva* se înfăptuiește) care nu are sens empiric, ci exprimă *pura putere* a rațiunii de a produce judecăți – „judecăți sintetice apriori”. „Faptul de rațiune”, comun ambelor teritorii, indică existența unei facultăți a rațiunii oare este întotdeauna *de ordinul judecății*, fără de oare nicio cunoaștere nu e posibilă, dar nimeni nu este posibilă nici vreo intenție, nici emergența unei voințe îndreptate asupra scopului. Toate acestea se

explică, astfel, prin prezența rațiunii, oare există și se exprimă prin „fapte de rațiune”, oare sunt *judecăți sintetice apriori*.

Kant are, astfel, în vedere un *produs* al rațiunii și își conduce cercetarea de la constatarea existenței unui asemenea produs (fie că este vorba de judecata științifică sau de judecată morală) spre descoperirea *condițiilor care fac posibil* acest produs.

La Kant vom avea astfel continuu în vedere că cercetarea vizează *condițiile care fac posibil momentul judecății (rațiunii)* în determinarea actului moral: care ar putea fi, deci, temeiul (întemeierea) posibilității actului moral?

Întrebându-se cum este posibilă moralitatea ea „*fapt de rațiune*”, Kant elaborează o *metodă* de lucru, analogă aceleia care a fost verificată în științele naturii, anume aceea de a separa corpii compuși în elementele din Caire se compun, a observa elementele în – această separație a lor, pentru a le determina caracteristicile proprii (pure), deși în realitate aceste elemente nu există în stare pură. *O metodă de laborator*. Efortul de a-l înțelege pe Kant devine iluzoriu, dacă se pierde din vedere *caracterul operațional* al metodei sale de lucru. Astfel, a face electroliza apei și a constata că este produsul unei sinteze de hidrogen și oxigen nu înseamnă a pierde din vedere însușirile fizice (fenomenale). După cum nici raportarea practică la aceste însușiri, utilizarea lor nu face de prisos cunoașterea elementelor care le produc, calitățile proprii acestora, raportul în oare se combină ș.a., ci face – dimpotrivă – această cunoaștere cu atât mai necesară și eficientă. Kant își propune să lucreze întrucâtva analog. Există o mișcare vizibilă oare ne apare ca fenomen; există cauzele ei invizibile, pe care le p-utem determina prin experiență în cazul lumii fizice și prin deducție logică în cazul lumii practice.

Dar și într-un caz, și în celălalt, invizibilul este adevărul vizibilului (fenomenului). E o trecere, spune Kant, de la efecte la cauzele lor; de la cauze particulare la cauze mai generale până când se ajunge la cele mai generale.

Aceasta este metoda numită analiză.

În ceea ce privește sinteza, ea constă în a lua *ca principii* cauze

cunoscute și experimentate. a explica cu ajutorul lor fent) menele care provin din ele și a demonstra aceste explicații.

(Ju această metodă, oare ține seama, deci, de ambele demersuri, Kant elaborează ceea ce a numit *întemeierea metafizicii moravurilor*, oare trebuie să fie o explicație (filosofie) a posibilității moralei ca fenomen. Se urmărește *izolarea* elementelor „pure” care constituie sistemul considerat.

În *întemeierea metafizicii moravurilor* Kant este preocupat să raporteze *realul* (dar realul înțeles sub unghiul cunoașterii lui spontane, comune) la *rațiune*, respectiv să se ridice de la complexitatea *eternonomă* a realului, la simplitatea (puritatea) *autonomă* a rațiunii, care în această cercetare este pusă în poziția de cauză a celei dintâi.

Secțiunea întâia a lucrării va cerceta, deci: trecerea de la cunoașterea rațională *comună* a moralității la cunoașterea filosofică; secțiunea a doua: trecerea de la *filosofia* morală *populară* la metafizica moravurilor; secțiunea a treia: trecerea de la metafizica moravurilor la critica rațiunii practice pure.

Pe calea acestor *tregeri repetate* are loc degajarea moralei, gândită ca entitate intrinsecă, un înșine, de ceea ce este străin acestui înșine al ei.

Totul se petrece în planul cunoașterii. De abia pe această cale, consideră Kant, se definește *obiectul* însuși al cercetării, izolat de tot ceea ce este străin de natura sa; abia pe această cale *obiectul de cunoscut* poate fi gândit și explicat nu potrivit aparențelor, care pleacă de la indistincția elementelor moralei în stare ne-pură, deci improprie unei cunoașteri științifice.

Filosofia morală începe, astfel, cu operația prin mijlocirea căreia își definește, își desprinde (și în acest sens își „produce”) *obiectul* ei, întrucât fără a-și determina existența obiectului ei propriu (al filosofiei morale – ca cunoaștere care se supune rigorilor științei), știința însăși nu se poate constitui.

Primele două secțiuni ale *întemeierii*... vor avea caracter *analitic*. Este analizată judecata obișnuită (comună) a oamenilor privind fenomenul moral. Prin analogie cu Newton, care pleacă de la

natură, pentru a găsi – prin analiză – principiile naturii, Kant pleacă de la omul empiric pentru a determina principiul „naturii”¹¹ «ale, și de la acest principiu pe care îl identifică cu fenomenul practic al moralității, ca „fapt de rațiune”⁴⁴ (nu un „fapt de natură”) – la elementele proprii sale „naturi” raționale.

Dar a determina acest „obiect” înseamnă *a-l izola*.

Kant lucrează, ca atare, la producerea acestei izolări. E o lucrare în planul conceptelor. Analiza urmărește determinarea a ceea ce poate fi considerat *moralitatea în forma sa pură*, așa cum nu poate fi găsită ca atare în realitatea empirică, dar poate fi totuși gândită potrivit conceptului ei, ca „fapt de rațiune”, care – cum va spune Marx despre *materialitatea valorii mărfurilor* – se distinge prin aceea că „nu știi de unde s-o iei”⁴⁴.

Pe parcursul acestor cercetări de laborator în planul pur al conceptului, Kant se folosește liber de instrumentele gândirii sale critice, imaginează situații limită pentru a scoate din conul de umbră laturi și nuanțe necunoscute, apte să contribuie la confirmarea sau infirmarea ipotezelor avansate. Cercetarea lucrează cu instrumentele pe care ea însăși le produce pe măsură ce înaintează, fără să le transforme în fetișuri și renunțând la ele pe măsura înaintării dincolo de acele puncte obscure, pentru a căror punere în lumină au fost concepute. Apar, de aceea, pe alocuri soluții sau procedee, uneori exemple care nu vizează decât un plus de claritate a expunerii, considerate ca arbitrare de criticii filosofului, dar pe care cercetarea însăși le depășește pe parcurs, anticipând critica ulterioară cu o critică a instrumentelor și conceptelor proprii în chiar cursul înaintării ei. Dar toate acestea sunt firești în orice muncă de cercetare, unde nu sărăcia și schematica), ci dimpotrivă, bogăția, chiar *risipa* de ipoteze asupra punctelor de abordare posibile avantajează confruntarea și optimizarea rezultatelor. Cu atât mai mult în oazul lui Kant, care încercând să aplice la fenomene istorice și sociale o metodă specifică științelor naturii, era împins de logica propriei sale ipoteze de lucru la *construcții operaționale* sau la *modele intuitive*, cum ar fi, de pildă, principiul „voinței-bune” (sau al „bună-voinței”), care i-a adus multe

critici întemeiate și la care – de altfel – Kant însuși a renunțat (parțial) pe parcurs, revenind la el numai când și când, în momentele de dificultate logică a construcțiilor sale și folosindu-se de el ca de un concept (pur) operațional.

Este de la sine înțeles că, pe parcursul cercetării pe care o întreprinde, filosoful *nu știe* dinainte adevărul pe care îl caută, iar lectura *întemeierii*... trebuie considerată ca o modalitate (privilegiată) de a-l asista pe filosof (de la distanța acestor 200 de ani) în starea de adâncă tulburare a – spiritului său cercetător, angajat cum se știa în soluționarea grelelor întrebări ale timpului său și ale lumii.

IL

GENEZA MORALEI CA SISTEM DE ÎNDATORIRI

1.

Ce este buna-voință (voința bună)?

„În fond, Rousseau nu înțelege că omul ar trebui să se întoarcă la starea de natură, ci că el trebuie – de la punctul la care se află acum – să-și îndrepte privirile sale înapor (Kant) 8.

Kant vede în textele lui Rousseau nu o apologie naivă a bunătății biblice pervertită de civilizație, ci o critică și căutarea unei ieșiri din labirintul (sau rătăcirea) în care se află de fapt omul. Privirea înapoi la drumul parcurs, deci cercetarea lui din perspectiva insatisfacției lumii pentru starea în care se află, vizează găsirea unei explicații și eventual sugestia unei soluții posibile. „El admitea – adaugă Kant – că omul este bun ca natură (așa! cum se succede el de la o generație la alta), *dar în sens negativ* (subl. ns.), că deci nu este prin el-însuși și cu intenție rău...

„7. Ceea ce este determinat, astfel, ea rău nu-i aparține decât întrucât omul intră în situații care îl de-naturează și-i pervertesc. E o mișcare vicleană, va constata Kant, care reține i; Im. Kant, *Anthropologie* „p. 282.

7 Ibidem.

binele numai ca negativ, căci ceea ce se realizează de fapt – în urmărirea binelui

— Nu este binele vizat, ci un bine care, odată obținut, „nu se poate conserva decât prin rău, care este un principiu de disoluție

interioară și consitantă”²⁹.

Helvetius atribuia această nepotrivire, care invertește binele în rău, unei proaste (sau greșite) elaborări a legilor. Kant se referă, însă, dincolo de legile scrise, deci *premeditate* de oameni, oare aparțin rațiunii teoretice, la legi ale practicii, ne-scrise, care se impun spontan și scapă – ca atare – controlului lor. Dar chiar în aceasta constă dificultatea, punctul inaccesibil, sau poate totuși accesibil, al întregii probleme.

Căci – presupune Kant – „de altfel, specia umană trebuie și poate (soli und kann) să fie ea însăși autoarea șanselor sale; dar nu se poate dovedi *a priori*, plecând de la dispozițiile materiale pe care i le cunoaștem, că ea va fi într-adevăr (autoarea șanselor și a fericirii sale – n.n.), ci numai experiența istorică o va putea arăta, dar este în același timp o speranță atât de întemeiată, încât este necesar să nu ne îndoim de progresul umanității, ci dimpotrivă să lucrăm cu înțelepciune și judecată morală (fiecare după puterea sa) la realizarea acestui seop”³⁰.

Este greu de determinat cu suficientă precizie această stare fluidă și contradictorie a binelui în dispozitivul cercetărilor lui Kant. Ceea ce apare totuși evident este efortul de a surprinde pulsul viu al vieții și istoriei încifrat în semnificația sa, scoțând-o astfel – deși numai în parte – din jocul arbitrarului și al întâmplării și dezvăluindu-i profunzimi necunoscute, numai inteligibile, fără să le anuleze pe cele de nivelul uzului comun, limitate la empiric și pragmatic. În alternanța între pozitiv și negativ, bine-le exprimă sensuri ale căutărilor umane și participă, ca atare, la cursul lumii. Kant nu-și elaborează până la capăt teoria sa dialectică despre bine, încât inadvertențele nu vor lipsi, mai cu seamă în formulările sale esoterice. Se poate, astfel, ireține și un sens restrâns al *negativității bune*, când Kant (analizând dispozițiile *originare* la bine ale naturii umane, pe care le vede în: *animalitate* – ca ființă vie; *umanitate* – ca ființă rațională; *personalitate* – ca ființă

²⁹ Ibidem, p. 284.

³⁰ Ibidem, p. 284.

susceptibilă de responsabilitate) observă că: „Toate aceste dispoziții ale omului nu sunt numai (negativ) *bune* (în sensul că nu sunt în opoziție cu legea morală), dar ele sunt chiar dispoziții *la bine* (î, n acel sens că ele încurajează realizarea lui)” 10.

Aici, *negativ bun* are un sens mai curând exterior și neutru; în schimb, se conturează la antipod ceea ce apare ca *dispoziție la bine*, oare accentuează semnificația de *mișcare înainte* a binelui (progres), care coincide cu lucrarea omului – spontană și rațională, obiectivă și subiectivă –, asupra propriilor sale însușiri, deci asupra *dispozițiilor sale la bine*, care încurajează realizarea acestuia, întrucât fiecare „dispoziție” devine *o nevoie* umană și tinde să se împlinească.

Bine-le este astfel, încă o dată, surprins sub unghiul travaliului pe care îl semnifică și sub impactul contradicțiilor care îl propulsează. Nu e nimic, aici, decât ceea ce e viu, în mișcare și producându-și propria sa dinamică, care este a omului real.

Înțelegerea kantiană a lui Rousseau: omul este bun ca natură, dar în sens negativ

1, 1 Im. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen <ler bloßen Vernunft*, Sämtliche Werke Karl Vor-Wimmler, 4 Band, Leipzig, 1920, p. 28.

(„*abor auf negative Art*”) descoperă procesul „dedublării unicului¹⁴ în laturile sale contrarii, când „binele de sens negativ¹⁴ (fie ca interior, fie ca aparent exterior) exprimă anti-teza la o stare inerțială a lucrurilor și este *bine* în sens de schimbare, creație și dezvoltare, fiind în același timp negația unei stări anterioare, instaurată și recunoscută ca *bine*, dar depășită în fluxul mișcării.

„Voința-bumă 4 – pe care Kant o găsește gata la nivelul conștiinței și al limbajului comun, *poartă în sine posibilitatea* acestei dedublări a binelui în laturile sale contrare, nu însă fără a fixa totodată că ceea ce este aici contradicție înșine nu anulează, totuși, însușirea de fapt a *binelui* de a conceptualiza un sens determinat *pozitiv* al stărilor și relațiilor umane, întrucât indiferent de latura pe care ar exprima-o, se indică – prin bine – o valoare cu sens pozitiv pentru diferitele momente (inevitabil contradictorii) ale cursului lumii.

„*Bine* – va scrie, astfel, Kant în *Critica puterii de judecare* – este ceea ce, cu ajutorul rațiunii, place prin simplul concept. Unele lucruri le numim *bune pentru ceva* (utilul), care plac numai ca mijloace; altele însă le numim *bune în sine*, cele ce plac pentru sine. În amândouă e cuprins totdeauna conceptul unui scop, deci raportarea rațiunii la o plăcere (cel puțin posibilă), prin urmare o plăcere produsă de *existența* unui obiect sau a unei acțiuni, adică un oarecare interes⁴⁴¹¹. Încât, dacă dislocarea *binelui* din fixitatea anterioară și dezvăluirea complexității dialecticii sale interioare constituie o perspectivă nouă – abia intuită, dar neîndoielnică – asupra *binelui* în mersul lumii, faptul că de fiecare dată *bine-le* își reconstituie semnificația sa pozitivă pentru existența umană și se regăsește ca atare în continuitatea conștiinței și a limbajului comun, confirmă unitatea de sens a dinamicii sale interioare și explică universalitatea sa, ea *bine*, în timpuri și moduri de viață atât de radical diferite și la clase ale populației atât de opuse una alteia în ceea ce fac și în ceea ce vizează să realizeze.

Bine-le se constituie, așadar, ca exprimând un raport (social), având ca termen privilegiat: *omul*, dar – deci – omul în sistemul relațiilor sociale și confruntându-se activ cu ele „căci binele este obiectul voinței (adică a unei facultăți apetitive determinată prin rațiune)”, iar a voi un lucru și a simți plăcere pentru existența lui, „adică a avea interes pentru dânsul este tot una” 12.

Bine-le nu este fără *interes*, la Kant, nici fără *plăcere*, cum va fi fost înțeles de criticii săi; nici chiar *binele moral*, inclus anume de Kant în explicitarea definiției înainte menționată, deși „interesul” aici este de alt ordin decât cel înscris în limitele pragmaticului, unde ține numai de particular și întâmplător. Dar chiar această dedublare a bi? lelui în ceea ce este numai de ordinul utilului – în sens strict pragmatic – și binele moral, *care suprimă în sine utilul și îl depășește* (nu îl extirpează) vizând un interes universal, dezvăluie implicația acestei alternative a realității umane, mereu reprodusă.

Orice judecată *defavorabilă* privind reducerea *binelui* la sărăcia simplă a sensului său pragmatic – întrucât este defavorabilă îl va încuraja, de aceea, pe Kant să distingă adversitatea pe care o trezește

această limitare, în spatele căreia se află cu necesitate o „voință bună”. Dacă specia umană este considerată ca *rea*, nu i se poate, totuși, va observa Kant, contesta însușirea sau dispoziția de a produce ea însăși o alternativă, în ciuda obstacolelor și prin eforturi continuu reluate.

„Voința bună” indică sensul acestei ridicări, al acestei aspirații: a) *limitată* prin adversitatea pe care o conține închiderea în sine a particularității; b) *nelimitată* prin ceea ce determină ca universal, fie în termenii condiției umane efective, fie ca aspirație spre o nouă reluire a efortului, spre o altă înțelegere a rostului umanului și a sensului ființării sale. De unde ar rezulta, consideră Kant, că voința este în general bună, dar realizarea ei este dificilă, pentru că ceea ce se vizează ea scop de atins n; u poate fi obținut „prin liberul acord al particularilor, ei numai prin organizarea sistematică progresivă a cetățenilor întregului glob m și pentru o uniune a speciei1113.

„Voința bună” designează, astfel, un proces. Este un proces în sine „obiectiv14, dar în care se înscrie acțiunea umană determinată de o voință și îndreptată asupra scopurilor ei. Acest proces este contradictoriu, dar în determinarea analitică a sensurilor sale ceva apare ca o „voință bună” (ca și cum ar fi o voință bună), înlesnind – prin observarea ei atent critică – să se surprindă modul în care se constituie și devine inteligibilă dimensiunea moralității.

În acest sens „voința bună” este luată de Kant ca un concept operațional.

I se poate atribui această funcție în cercetarea kantiană, înainte de toate, pentru că deși – după cum s-a putut observa – „voința bună” nu este o himeră, ei are densitatea a ceea ce este efectiv real, filosoful nu poate întemeia de aci posibilitatea moralei tocmai datorită contradicțiilor care o defi

1: Im. Kant, *Anthropologie* „p. 290.

nesc, câtă vreme nu este pusă la rândul ei sub un principiu riguros determinat, oare va fi acela – la Kant – al legii morale.

Este operațional, deci: 1. pentru că filosoful îl preia din limbajul cunoașterii raționale comune, ca „fapt de rațiune” apt să introducă o primă distincție între binele ca simplă utilitate și binele ca detașat de

orice conținut pragmatic; 2. pentru că plecând de la acest indice al limbajului comun se detașează de el pe parcurs distilând și reținând *semnificația morală intrinsecă* pe care o conține; 3. pentru că obține astfel, în planul cunoașterii, trecerea de la sensul empiric (eteronom) la sensul moral (autonom), de la judecata analitică la posibilitatea unei judecăți sintetice, oare întemeiază – la rândul ei

— Posibilitatea judecății morale, ca o particularitate ai celei dintâi.

În fond, Kant face observația că: „nimic nu ar putea fi considerat ca bun fără nicio restricție decât numai o voință-bună”³¹. Și Kant se explică. Toate talentele spiritului, inteligență, putere de judecare sau însușirile temperamentului: curaj, hotărâre, statornicie sunt bune și de dorit; dar ele pot deveni și rele, dacă nu sunt subordonate unei „voințe bune”.

Punctul de plecare, devine, astfel, această însușire câștigată a binelui de a semnifica spontan, la nivelul conștiinței comune, ceea ce satisface sau împlinește o nevoie umană ou caracter de universalitate.

Voința ca atare este simplă energie spirituală concentrată și îndreptată asupra scopului, subordonată scopului – indiferent de natura acestuia, întrucât nu spune nimic despre modul de raportare a acestui scop la condiția omului, luat sub latura universalității. Atributul *bun* introduce tocmai o asemenea diferențiere fundamentală, făcând posibil să se distingă acel *fapt de voință*, oare nu manifestă indiferență față de natura scopului spre care se apleacă, ei – dimpotrivă – nu-și *pune* scopuri decât în conformitate cu un criteriu al rațiunii și anume criteriul omului universal, în virtutea căruia supune seria scopurilor empirice unei judecăți de valoare. Acest ceva, pe oare cunoașterea morală a rațiunii comune l-a denumit voință-bună (bunăvoință sau momentul *bun* al voinței), fără ea sensul curent să dețină în toate cazurile această designare, trebuie *adus* în planul gândirii teoretice, conceptualizat, pentru a denota pe această cale *existența acestei*

³¹ Im. Kant, întemeierea metafizicii moravurilor, p. 11.

instanțe, care particularizează momentul designat ca *bun* al voinței, oricât de instabil s-ar dovedi și oricât de contradictoriu.

Kant operează, așadar, această trecere dintr-un plan neconceptual, în care sensul „bună-voinței” este eterogen, difuz, adesea impropriu, în planul conceptului, care îi fixează această semnificație întrucâtva epurată. „Voința bună nu e bună numai prin ceea ce produce și efectuează, nu prin capacitatea ei pentru realizarea unui scop oarecare ce și-i propune, ci este prin voliție, adică este bună în sine...” 15. Kant pleacă de la *evidența conștiinței comune* și încearcă să surprindă adevărul ei. Dacă nu se poate contesta că la nivelul conștiinței comune „voința bună” este considerată principiu al actului bun (moral) și nu iscusința, abilitatea, reușita, urmează ca această distincție să-și afle întemeierea ei la nivelul rațiunii teoretice.

Dar, aici, se pune din nou întrebarea asupra condiției care produce această diferențiere, o face posibilă și necesară.

Este un prag, pe care Kant îl semnalează când observă: „voința este în general bună, dar realizarea ei este dificilă prin liberul acord al indivizilor particulari”; întrucât acest liber acord nu se constituie, realizarea voinței bune întâmpină dificultăți. Alternativa n-ar putea fi decât: „organizarea sistematică progresivă a cetățenilor întregului glob m și pentru o uniune a speciei”. O asemenea lucrare aparține, evident, istoriei (ceea ce îl va determina pe Hegel să critice această „amânare la infinit”).

Kant sesizează, însă, aici – în spatele contradicției mai curârlu aparente dintre a) voința (în general) bună și b) dificultatea realizării ei – o contradicție mult mai profundă, între al) tendința de universalitate a genului uman și b1) dezacordul indivizilor I>; ir1 înc-tila; îi, încât simpla voință (în general) În mă lipsită de forță – este suprimată și di pașilă.

C. ei – Totali ca nu stăruie asupra acestei lipse de forței care o suprimă, dar filosoful intuiește aici o *trecere* fundamentală, din care se naște și oare justifică înțelesul necesar al *datoriei*, ca semnul distinctiv al unei morale care se întemeiază pe forța propriilor sale attribute, vizând să realizeze ceea ce „bunăvoință” se dovedise – singură – inapță

să o facă.

De la voința-bună la conceptul datoriei

Demersul kantian parcurge, astfel, drumul de la evidența *voinței-bune*, așa cum există în spațiul conștiinței comune și ajunge la acest punct când *voința-bună* stă în fața limitei sale, făcând locul *datoriei*, care apare din ea, dar depășind-o prin plusul de forță pe care-l semnifică și îl valorizează.

Kant introduce în aceeași „*trecere de la cunoașterea morală a rațiunii comune la cunoașterea filosofică*” o primă cercetare a conceptului de datorie, pe care îl pune în prelungirea explicațiilor asupra *voinței-bune*. Explicit, Kant menține *voința-bună* într-o poziție primordială privilegiată; implicit, virtuțile ei trec asupra conceptului de datorie, evident treptat și mai ales prin bogăția de semnificații pe care i le atribuie. Pentru început, Kant spune: „Dar pentru a dezvolta conceptul unei voințe respectabile în sine și bune fără orice altă intenție, concept așa cum există deja în intelectul natural sănătos și care are nevoie nu atât să fie învățat, cât numai să fie lămurit; pentru a dezvolta acest concept care în prețuirea întregii valori a acțiunilor noastre se află totdeauna în frunte și constituie condiția la care (raportăm tot restul: vom expune conceptul de *datorie*, care cuprinde pe cel al voinței bune, deși cu anumite limitări și obstacole subiective, care totuși, departe de a o ascunde și ia o face de nerecunoscut, dimpotrivă o înalță prin contrast și o face să strălucească cu atât mai viu” 1G.

Întreaga filosofie morală kantiană a *datoriei* își află explicația ei în acest punct nodal al instituirii ei. *Datoria* începe prin a fi dezvoltarea voinței bune pe care o conține, deși „cu anumite limitări și obstacole subiective”, care nu o ascund totuși, ci „o înalță prin contrast și o face să strălucească cu atât mai viu”. *Datoria* este voința bună în zalele de *forță* și *prestigiu* ale unei noi străluciri necesare.

Această deplasare aparent inofensivă de la *voința-bună* la analitica *datoriei* (iar de aci la determinarea formelor necesare ale *imperativului categoric*) vine să întemeieze, de fapt, nu un răspuns oarecare la întrebarea, mai curând pur teoretică: cum este moralitatea

posibilă?, ci răspunsul la a doua întrebare fundamentală a filosofiei kantiene: *ce trebuie să fac?*, la care se pregătește să poată răspunde: fă-ți datoria!

Întreaga tehnică a analiticei sale stă, astfel, sub impactul nevoii de acțiune, dar de o acțiune caracterizată nu de dezacordul intereselor pragmatice, ci de aptitudinea umană spre universalitate.

O primă distincție face Kant între: 1. acțiuni conforme cu datoria și 2. acțiuni contrare datoriei. Acțiunile contrare datoriei sunt lăsate deoparte, întrucât în legătură cu ele nu se pune întrebarea „dacă au fost făcute din datorie”. Acest procedeu este, evident, mai puțin convingător, căci lasă nedefinit conceptul de „acțiune contrară datoriei”, care poate fi mai curând „o datorie contrară”; dar Kant trece peste această *polaritate* a conceptului pe care îl analizează, surprinsă mai târziu de Hegel sub forma „conflictului între datorii¹⁴. Ceea ce vizează cu precădere filosoful acum este determinarea naturii specifice a *forței* pe care o degajă datoria și delimitările necesare, în măsură s-o facă inteligibilă.

O a doua distincție va fi între: 1. acțiuni care sunt făcute din datorie, și 2. acțiuni care sunt făcute numai conform cu datoria. Orice diluare a semnificației datoriei, orice confuzie în acest plan coincide cu o pierdere de forță, o revenire la nivelul depășit al voinței bune. Abia pe calea acestei distincții poate să apară nealterat sensul *unei* acțiuni morale, întrucât este făcută din datorie, și rămânând în afara sferei morale acel gen de acțiune, care – deși are în vedere un bine – își are cauza ei nu în datorie, ei în înclinație.

„A fi binefăcător, când poți, e datorie – scrie Kant – și, pe lângă aceasta, există unele suflete atât de miloase încât fără un alt motiv, al vanității sau egoismului, găsesc o plăcere internă în a răspândi bucurie în jurul lor și care se pot delecta de mulțumirea altora întrucât ea e opera lor. Eu afirm însă că într-un astfel de caz, acțiunea, oricât de conformă datoriei, oricât de plăcută ar fi ea, totuși nu are adevărată valoare morală, ci poate fi pusă alături de alte înclinații, de exemplu înclinația pentru onoruri, care, din fericire când se întâmplă să coincidă cu ceea ce în realitate este de interes comun și conform

datoriei, prin urmare onorabil, merită laudă și încurajare, dar nu stimă: căci maximei îi lipsește conținutul moral, anume de a săvârși astfel de acțiuni nu din înclinație, ci *din datorie*" 17.

Kant distinge actul moral (ca act moral) de orice *gen proxim*, vizând astfel tocmai semnificația interioară și de conținut ia acestuia. Căci criteriul pe care îl are în vedere Kant în textul înaintea semnalat este acela ce „*interes comun*” și numai ca atare „corespunde datoriei”⁴⁴. Opoziția care se instituie astfel privește *forma* actului moral, ca fiind >aceea și numai aceea oare pune *datoria ca principiul ei*, indiferent dacă în același timp corespunde și unei înclinații; *forma* are în vedere, deci, tocmai faptul că din unghiul de vedere al definirii actului moral, înclinația nu poate fi considerată decât ca ceva exterior și accidental, nesemnificativă pentru actul moral ca; atare, oare își validează statutul său – ca act moral – exclusiv prin raportarea sa la principiul de la care se reclamă și a cărui cerință o *îndeplinește ca fiind o datorie*.

Această necondiționare de orice înclinație definește astfel *conceptul* actului moral. Căci ceva ce vine dintr-o înclinație nici nu poate fi obligator, nici nu poate fi poruncit.

Kant nu este suficient de explicit în toate motivațiile sale. Totuși este greu să nu se observe că preocuparea sa pentru rigoare teoretică în planul semnificației termenilor etici urmărește înainte de toate să distingă: 1. ceea ce se constituie ca act moral (actul făcut din datorie; actul decurgând dintr-un principiu al interesului general), de 2. ceea ce nu este decât expresia unei *înclinații* (subiective) în care sens are *ca principiu* nu datoria, oare ține de universal, ei înclinația care ține de individual, de sensibil și de accidental. Revine la a spune că morala implică în sens riguros: a face binele din *voința* de a-l face, pentru că este *bine* cu valoare de universalitate și „nu dintr-o înclinație sensibilă”. Aici actul moral poate fi „separat” pentru cunoaștere, numai dacă i se de-notă semnul său distinctiv și anume că izvorul său se află în „principiul acțiunii” și nu în vreo „compasiune care înduioșează”³².

³² Ibidem, p. 17.

Pe calea aceasta inductivă, care pleacă de la observația (cunoașterea) comună spre explicația ei filosofică, la Kant apare necesitatea de a se admite că actul moral, respectiv o acțiune făcută din datorie își are *condiția posibilității sale* într-un principiu care îl ordonă. Aceasta este prima teză.

De aici se desprinde o a doua teză: „o acțiune făcută din datorie își are valoarea ei morală *nu în scopul*, care trebuie atins prin ea, ci în maxima după care este determinată” 19. Așadar, consideră Kant, valoarea morală a acțiunii îndeplinite din datorie nu este stabilită funcție de scop (cum se indică în aforismul: scopul scuză mijloacele, de pildă), ci de *principiul de voință*, potrivit căruia a fost îndeplinită acțiunea, fără considerație pentru niciunul din obiectivele dorinței. Această a doua propoziție pune în lumină semnificația extrafilosofică, respectiv practică a demersului kantian: nu scopul empiric, pe care omul și-i propune sau efectele acțiunilor sale (scopurile și mobilurile voinței) conferă acestora valoarea lor morală. Fără această delimitare, iar putea să treacă ca posedând valoare morală acte care numai sub aparența lor vizează un bine universal, un interes general (de pildă: filantropia omului bogat, „dărnicia” interesată a politicianului etc.), dar oare sunt dictate mai curând de un interes pragmatic, ceea ce explică imposibilitatea de a le asimila ea fapte morale. O binefacere determinată de un interes pragmatic, fie chiar și acela al acumulării de motive pentru lauda de sine sau mulțumirea de sine (deși numai arareori și prin excepție: se limitează la asemenea motive) trece de fapt drept ceea ce nu este, iar morala apare din acest amestec dubios diluată și compromisă.

Decurge, astfel, a treia propoziție: „*datoria este necesitatea de a îndeplini o acțiune din respect pentru lege*”-°. Ceea ce vrea să spună că numai o acțiune îndeplinită din pură datorie, nefiind cu nimic influențată de vreo înclinație, poate fi considerată ca morală, în sensul că acesta și numai acesta este *genul* moralei, celelalte putând fi bune

sau rele din punctul de vedere al abilității, reușitei, deci de *genul* pragmatic, dar un moral.

a.

De la datorie la lege și *legea* ca principiu al moralității

La argumentarea asupra posibilității unei acțiuni făcute din datorie și numai din datorie, Kant ajunge – așadar – la necesitatea legii. *Legea* este astfel *dedusă* dintr-o nevoie a rațiunii de a explica posibilitatea actului moral. Legea este o condiție a acestei posibilități.

Cum argumentează Kant? „Dar dacă o acțiune făcută din datorie trebuie să separe eu totul influența înclinației și, odată cu ea, orice obiect al voinței, deci nu rămâne pentru voință nimic oare s-o poată determina decât, obiectiv, *legea* și, subiectiv, *respectul pur* pentru această lege practică, prin urmare maxima de a mă supune unei astfel de legi, chiar în dauna tuturor înclinațiilor mele”³³.

Se impune, deci, recunoașterea existenței unei *legi*, deși nu știm nimic despre ea în afară de faptul că ea nu poate să nu fie, de vreme ce actul moral este posibil.

Legea este ceva în afara subiectului, ceva *obiectiv*. Ea i se impune subiectului ca datorie, dar faptul că această relație se poate stabili între legea care poruncește și subiectul care i se supune, deși cerințele legii pot încălca înclinațiile subiectului, denotă ceea ce Kant numește *purul respect* pentru această *lege practică*.

Acest pur respect este *maxima*, sau – cum o definește însuși Kant – *principiul subiectiv al voinței*.

Avem, așadar.

1) legea (practică) – care este principiul obiectiv al voinței și

2) maxima, care este principiul subiectiv al voinței.

Kant *deduce* logic *legea*, întrucât altfel actul moral, care nu poate fi derivat din nicio situație empirică și nici condiționat de vreo situație empirică, n-ar putea fi posibil. Dar, o dată *dedusă*, legea este așezată în poziția ei de cauză primordială a actului moral. Are loc următorul

³³ Ibidem.

proces în planul cunoașterii: națiunea descoperă necesitatea unei legi, plecând de la faptul (dat de conștiința comună) că există ceva care se impune subiectivității, față de care aceasta manifestă respect.

Respectul este „conștiința ce o am” despre determinarea nemijlocită a voinței printr-o lege. Deci respectul, prin chiar ființarea lui, *semnalează* existența a ceva, dincolo de el; acest ceva este legea, universalul (*interesul general* – cum am văzut într-o formulare anterioară la Kant). Respectul semnalează pentru rațiune existența legii – dar nu este cauza – ci efectul acesteia; incit respectul trebuie „considerat ea *efect* al legii asupra subiectului și nu ca o cauză a legii”³⁴.

„Prin urmare, nimic altceva decât *reprezentarea legii* în sine... întrucât ea, iar nu efectul scontat este principiul determinant al voinței, poate constitui acest bine atât de prețios pe care-l numim *bine moral*” 2: K

Dar ce fel de lege poate fi aceasta, care nu ține seama de nicio altă condiționare a acțiunii, decât de aceea care decurge din cerințele ei; nu poate fi decât aceea oare obligă la un asemenea tip de acțiuni, a căror *maximă să poată fi sau deveni în același timp o lege universală*. Ceea ce revine la a spune că fiecare, întrucât ar dori ca acțiunea lui să fie moralmente bună, să se poată întreba: „poți tu să vrei ca maxima ta să devină o lege – universală?”. Dacă nu poți, trebuie să respingi acea maximă, nu din cauză că din ea ar putea rezulta un oarecare prejudiciu pentru cel care acționează sau pentru alții, deci nu dintr-un motiv de precauție (care nu este un criteriu moral, deși este un criteriu pragmatic), ei numai pentru că acea maximă „nu poate intra ea principiu într-o legislație universală posibilă”³⁵.

Și, astfel, Kant ajunge la determinarea *principiului moralității*, plecând de la examinarea ideilor morale ale rațiunii comune. Kant compară acest principiu cu un compas, cu ajutorul căruia se poate deosebi precis, pentru toate cazurile, ce anume aparține moralității și

³⁴ Ibidem, p. 19.

³⁵ Ibidem, p. 21.

ce nu. El nu pretinde să spună oamenilor ce trebuie să facă, deci să stabilească o listă de obligații, ci numai să deducă din chiar practica morală natura proprie de a fi a moralității, deci *să facă cunoscut pentru gândire* sensul ne-aparent, altfel ascuns, ai practicii morale însăși.

Este ca și cum s-ar viza cunoașterea unui proces natural (obiectiv) care are loc independent de acțiunea omului. De astă dată, totuși, procesul cercetat este chiar – acela al acțiunii umane, dar Kant încearcă (și până la un punct reușește) să-i cerceteze întrucâtva ca din afara lui (prin analogie cu un proces natural), și întrucâtva în obiectivitatea lui, descoperindu-i și dezvăluindu-i elemente reale ale mecanismului intern, mecanism pe care conștiința obișnuită nu-l poate afla direct și spontan, deci a cărui interogare și descifrare ține de cunoașterea filosofică, metafizică.

Dar, încă odată, Kant știe bine că procesul ca atare, avându-și propria sa lege internă și decurgând în virtutea mecanismului său, nu este un produs al filosofiei, sau al rațiunii teoretice, ci al practicii.

Caracterul explicativ (teoretic) al conceptului de imperativ categoric

Dacă este, prin urmare, corect să se rețină că *momentul de moralitate* apare întotdeauna într-o situație dată și se manifestă sub presiunea nenumăratelor elemente exterioare, para-morale oare acționează asupra individului, *particularitatea proprie a actului moral* se instituie numai atunci și în măsura în care omul reacționează, se sustrage automatismului „natural” și din inerția condiționării lui sub imperiul împrejurărilor exterioare, contingente și lucrează, se comportă conform unui criteriu autonom (*aparent* autonom în raport cu situația concretă), oare este pentru el *lege* și i se impune ea un *imperativ*, mai puternic decât presiunea exercitată de împrejurările (solicitările) exterioare. De aici decurge cu necesitate forma de *imperativ categoric* sub care acționează legea morală.

S-a scris enorm despre *rigorismul, absurd* al imperativului categoric kantian, care ați buie moralei un statut de dictat și nesocotește (disprețuiește) natura sensibilă și pasionată a acțiunii umane. Evident, întreaga avalanșă critică de acest soi pleacă de la

textul kantian. Dar, ca orice text, și textul kantian este abordat din unghiul posibilităților de înțelegere aparținând unei epoci, cu inevitabilele ei limite. Se instituie, astfel, un joc de umbră și lumină în procesul lecturii. Ceea ce cade sub conul de umbră nu se receptează. Ceea ce vine în conul de lumină, respectiv ceea ce preocupă și sensibilizează aproape spontan „bunul simț”, iar prin intermediul său spiritualitatea unei epoci, ea și ceea ce o traumatizează – nu exprimă întotdeauna ideea sau descoperirea teoretică cea mai profundă.

Așa s-a întâmplat și cu teoria etică a lui Kant, care a apărut ca o impietate față de lucrurile soare și agresiv ostilă religiei pentru pietști, pentru că sensul ei este de-mistificator; și a apărut ca un surogat raționalizat al moralei religioase, o ediție laicizată a acesteia, dar în fond la fel de rigoristă, ascetică, insensibilă la valorile proprii ale naturii umane – în raport cu viziunea voltairian-liberală a timpului, înclinată mai mult spre detașare de orice canon al virtuții, decât interesată în *critica ei* rațională și – pe această – cale – reabilitarea ei.

Or, Kant face o critică (teoretică) a posibilității virtuții, sau altfel spus, aduce în spațiul gândirii reflexive contradicțiile de fapt, empirice, ale universului moral. El atrage atenția gândirii nu numai asupra faptului că binele, virtutea – ca aparținând moralei – au un temei (care este legea) și nu pot fi negociate după dorință sau interes, dar și asupra mecanismului trecerii de la *temei* la posibilitatea nemijlocită a actului moral, *ca act moral*, altfel alterat și diluat în complexitatea eteronomă a condiției empirice.

Evident, după cum s-a mai arătat, omul ca ființă rațională posedă (întrucât și-a produs-o de-a lungul istoriei sale) facultatea de a fi receptiv la solicitările legii morale. Dar receptivitatea, facultatea de a intuit o cerință a legii, nu înseamnă încă aptitudinea de a i se supune necondiționat.

Din această situație echivocă se instituie *forma de imperativ* ca o necesitate potrivit *logicii interne* a mecanismului moralității. Kant știe bine că, în realitate, lucrurile nu se petrec niciodată, sau aproape niciodată, așa cum pot fi ele gândite, într-o funcționare ideală a mecanismului lor. Dar aceasta nu trebuie să împiedice gândirea să

observe care este *legea generală*, evident abstractă, a mecanismului care face posibil un act moral, înfăptuit din datorie, din pura ascultare a unui comandament moral, cu totul indiferent față de orice alt criteriu de utilitate sau abilitate pragmatică. Într-un asemenea caz el se impune sub forma unui imperativ; *forma* sub care s-e realizează ca atare actul moral este aceea a unui *imperativ*. „Reprezentarea unui principiu obiectiv, întrucât e constrângător pentru voință, se numește o poruncă (a rațiunii), și formula poruncii se numește un imperativ” 25.

Kant încearcă să disocieze elementul de forță, impulsul de energie pe care îl implică cu necesitate actul moral, întrucât trebuie să înfrângă inerția înclinației și a obișnuinței, iar în absența căruia moralul ca atare n-ar depăși stadiul himeric al intenției, n-ar trece în act. Filosoful recurge la un examen. analitic al obiectului său, dar în căutarea aceluia nucleu de energie din care își extrage forța sa caracteristică. Deci, care este – în spațiul moralei – forma propriului ei *impuls*?

Niipimând conștiința noastră unui examen: „I rid. – va observa Kant – se constată că nu se* poate găsi nimic care în afara principiului moral al datoriei *ar putea să aibă putere* de a ne da impuls pentru cutare acțiune bună, sau să ne inspire cutare mare sacrificiu.

Imperativul este forma acestui impuls.

Iar necesitatea unei asemenea forme imperative decurge din împrejurarea că *voința* nu stă numai sub imperiul rațiunii, ci și sub acela al lumii sensibile. Voința primește *impulsuri* din ambele direcții. În raport cu *impulsul* lumii sensibile, *impulsul* lumii suprasensibile (lume a moralității) apare *constrângător*, și nu se realizează decât în măsura în care i se recunoaște o *autoritate superioară* față de aceea a lumii sensibile, când, deci, acest impuls se impune necondiționat, necenzurat de interes, abilitate, înclinație. Încă Spinoza va fi observat că pentru ca rațiunea să poată domina un afect, trebuie să devină ea însăși un afect *mai puternic*, sesizând că se instituie aici un raport de forțe. Kant pare preocupat, în același sens, să descrie cum anume este actul moral posibil și Imperativul este dedus plecându-se de la efect

spre condiția posibilității sale; căci – deci – pentru *a putea fi* actul moral trebuie să fie mai puternic decât impulsul contrar.

Imperativul nu face, deci, decât să atribuie forță atunci când proclamă că a face sau nu ceva este sau nu este bine. El este *categoric* sub acest unghi, în sensul că ceea ce indică el deține forța a ceva *proclamat*: asta e bine; asta e rău. Și este categoric, în al doilea rând, pentru că *respinge* implicit, și cu aceeași forță, orice condiționare a sa pornind de la scopul pragmatic al acțiunii (utilitatea imediată, abilitatea, eficiența, profitul).

Dar, dezvoltarea acestei idei teoretice întâmpină mari dificultăți, și Kant însuși oscilează în fața lor, nuanțându-și uneori soluțiile până la diluarea sensului și rigidității lor inițiale. Sunt dificultăți inerente oricărei cercetări, și tocmai existența lor explică continua revenire a gânditorului asupra ipotezelor sale și o mai mare precauție în avansarea soluțiilor.

Deci: 1. imperativul proclamă că a face sau nu ceva este sau nu bine; 2. ceea ce proclamă imperativul nu este condiționat de vreun scop empiric, decurgând din interes sau înclinație.

Aceste particularități aparțin, în anumite limite, universului moral. Dar ele nu limitează decât parțial acest univers, și Kant este pus în fața nevoii de a da explicații suplimentare. Luminează numai parțial, pentru că nu răspunde la asemenea întrebări:

a) în ce fel determină rațiunea practică, care dă legea, acea lege care la irândul ei se impune ca imperativ (categoric) „că a face sau nu ceva este sau nu bine”;

b) dacă este adevărat că oamenii posedă această facultate, numită rațiune practică, de a-și da ei singuri legi (legi morale, care sunt produsul specific al rațiunii practice, așa cum cunoștințele sunt produsul specific al rațiunii teoretice), cum se poate explica în același timp că omul întâmpină dificultăți în a asculta de propriile sale legi, motiv pentru care ele trebuie să i se impună întrucâtva ca din afara sa, ca imperativ, ca un „trebuie”⁴⁴.

Toate imperativele se exprimă prin verbul *trebuie* (Sollen), spune Kant, și indică prin aceasta raportul unei legi obiective a

rațiunii față de o voință care, în natura ei subiectivă, nu e determinată necesar de această lege... „20.

Subiectivul se opune obiectivului, oare nu i se poate impune decât ca *nu trebuie*. Da/r tim văzut că ceea ce este *lege obiectivă a rațiunii* (legea morală, datina, obiceiul) se instituie dintr-o nevoie ia rațiunii practice, care este tocmai rațiunea existenței umane nemijlocite, rațiunea vieții trăite, oare *emite*

— În virtutea propriei sale logici interne – reglementări, norme, îndatoriri, obligații, într-un cuvânt *legea*, care-i dă sens rațiunii practice și o face posibilă. Rezultă: 1. că ceea ce este *imperios necesar* pentru însăși existența! unei anumite comunități umane („interesul comun⁴⁴ – cum e formulat de Kant) este ridicat la semnificația de lege morală obligatorie, care 2. se raportează de astă dată la „lege obiectivă a rațiunii” față de o voință oare (dat fiind natura ei *subiectivă*) nu este determinată de această lege în mod necesar, ci poate fi determinată, dimpotrivă, de condiții eterogene, de interese pragmatice și contingente sau de înclinație.

Opoziția se reconstituie, deci, ca între ceea ce este general („interesul comun”) și ceea ce este individual și particular. Când Kant formulează ideea: *voința* își dă singură legi, are în vedere voința caire – în continuitatea constituirii și dezvoltării ei – exprimă interesul comun; când are în vedere opoziția cu o voință subiectivă, are așadar în vedere voința interesului comun metamorfozată în lege, căreia i se opune o voință determinată, temporară și individuală, oare a rămas *aceea a subiectivității*, a interesului pragmatic și contingent sau a înclinației.

Dar Kant nu distinge decât vag și unilateral consecințele mai îndepărtate ale acestor implicații; nu distinge nici faptul că voința bună („interesul comun⁴⁴) nu este unul și același în toate epocile istorice, întrucât „rațiunea practică⁴⁴ exprimă *de fiecare dată* tocmai pulsația vie a condițiilor existente și contradicția propriei lor transformări; nu stăruie nici asupra acelor „antagonisme” – semnalate în Antropologie ca „socialitate antisocială” – oare împiedică constituirea unui „interes comun” general, deci a unui consens ca sistem de imperative și de

îndatoriri; nu manifestă – în consecință – nici suficientă rezervă teoretică față de practica dublicitară a ridicării la valoare de imperativ (interes general) a unui interes înșine particular (al unei clase determinate, care deține – de pildă – puterea politică). Nu distinge în consecință, nici *caracterul istoric* al „formeii” moralității însăși, dar această indistinție persistă până în zilele noastre, deși cercetările inaugurate de Kant și continuate critic de Hegel și Marx încurajează tocmai o asemenea abordare a problemei.

Aceste limite au afectat viziunea kantiană asupra moralei. Pendulând între legea obiectivă, care i-ar fi *bine-le* (înțeles ca un bine absolut și pur, necontrolat de nicio materialitate, de nicio coincidență ou un interes pozitiv) și – de altă parte – voința subiectivă din care se distilează *răul* (sub specie morală) greutatea problemei pare a se deplasa din nou pe moralitatea individului, pe adeziunea acestuia la normele existente, încât să se identifice cu ele și să acționeze necondiționat din exclusiva cerință a legii.

Morala recade, ca atare, într-o stare de credință a omului, deși o „credință” laică, nu însă eliberată cu totul de influența misterului. De unde rezultă că imperativul nu mai este ceea ce se anunța, respectiv o modalitate (formă) proprie de a ființa ia moralei (oare raportează voința la un imperativ car tegoric), ci mai curând modalitatea (forma) în care legea morală le apare celor tentați să calce poruncile ei.

Cei „buni” n-ar intra, așadar, sub jurisdicția imperativelor. Căci spune Kant: „O voiuții perfect bună ar putea fi deci supusă, la fel ca și o voință imperfectă, legilor obiective (ale binelui), dar – această cauză nu ar putea fi reprezentată ca fiind *constrânsă* să acționeze conform acestor legi, fiindcă în virtutea naturii ei subiective, s-ar putea determina de la sine numai prin reprezentarea binelui¹⁴²⁷. Cuvântul *trebuie* nu-și mai are aici rostul, pentru că voința, prin ea însăși, este în mod necesar conformă cu legea. „De aceea – scrie Kant – imperativele nu sunt decât formule pentru a exprima raportul legilor obiective ale voliției în genere, față de imperfecțiunea subiectivă a voinței unei ființe naționale... de exemplu a voinței omenesti⁸²⁸.

Kant pune la încercare, aici, ca cercetător, variantele logice ale

unei explicații pentru natura imperativă a moralei, întrucât ea trebuie să răspundă unei nevoi reale a omului epocii, care o interoghează înainte de toate prin acel: ce trebuie să fac?

Primai ipoteză este aceea devenită tradițională și sacralizată de ireligie, unde imperativul se deduce ca necesar din starea de „imperfecțiune subiectivă a voinței⁴¹, în fața căreia stă, la antipod: „perfecțiunea⁴⁴ absolută, din care s-a născut „ideea⁴⁴ de Dumnezeu, ca fiind binele absolut (abstract). În sens tradițional, „imperfecțiunea⁴⁴ este categoria definitorie a umanului, căreia îi corespunde în termenii simetrice ai religiei: „păcatul originar⁴⁴ și „ispășirea⁴⁴ prin „răscumpărarea păcatelor⁴⁴. Starea de *păcat* este simetricul stării de *imperfecțiune*.

În acest raport perfecțiunea este dată dintr-un „început⁴⁴ postulat, față de oare filosoful se plasează critic, în sensul demitizării lui ca fiind cosmologic și antropologic (teoretic) irațional, dar un irațional care își

27 *Ibidem*, p. 31 – 32.

28 *Ibidem*, p. 32.

afă totuși o geneză irațională în nevoia umană de explicație (dar în Condițiile când o explicație rațională nu este încă posibilă) și îndeplinind totodată o funcție stimulativă (ca impuls) în spațiul rațiunii practice, unde însuflețește *aspirația umană spre auto-depășire și absolut*.

Dar, cu aceasta, Kant dislocă întreaga problemă din spațiul pur al religiei și o implantează în teritoriul umanului, printr-o deplasare discretă și nuanțată a centrului ei de greutate. Deplasarea e dominată de discursivitatea analiticului, pe parcursul căreia soluțiile noi apar încă în vechiul înveliș lexical, lăsând adeseori impresia că recursul la aceleași noțiuni semnifică menținerea – și nu părăsirea – direcției explicative tradiționale. E – în parte – o stratagemă, care n-ar putea fi nesocotită, fără prejudicii, în descifrarea acestui *îndoit* esoterism al discursului kantian, ticluit adeseori în așa fel încât să învăluiască din nou (deși numai aparent) ceea ce de fapt dezvăluie, demitizează și desaaralizează. E, însă, stratagemă numai în parte, pentru că filosoful

Însuși se află în căutarea unor puncte sigure de sprijin pentru ipoteza sa, încât fiecare pas făcut rămâne încă sprijinit pe cel dinapoi, cal fiind singurul mod posibil de a înainta într-un pământ alunecos, nesigur și fără potecă.

Kant este confruntat în același timp cu ipoteca religioasă, prin care stările feudale se exprimă la modul cel mai autoritar posibil în planul spiritului, și cu emergența încă. neclar conturată dar viguroasă, totuși, a individualismului burghez, înclinat să vadă în liberul joc al arbitrarului ei sensul profund al libertății sale, dar vizând dincolo de el un principiu unificator, pe temeiul căruia să se realizeze și să se depășească.

Kant întrevește, astfel, necesitatea ca negația autorității prin afirmarea dreptului individual. smului să fie din nou negată prin înscrierea acestuia în dinamica unui principiu pur rațional, liber ca atare de arbitrarul individualismului, care împiedică „voința bună” să se realizeze. Necesitatea acestuia nu poate fi pusă la îndoială; dar care poate fi natura acestui principiu – se întreabă Kant; și unde se ivesc semnele posibilității lui reale, nu numai gândite?

În căutarea acestor răspunsuri, Kant este constrâns să rămână la posibilitățile de investigație ale timpului său, încât faptul de a nu fi putut depăși limita „individualismului burghez” devine un aspect mai curând secundar, față de efortul căutărilor sale teoretice de a-l depăși totuși, simțindu-i contradicțiile fundamentale și neputând considera drept o soluție satisfăcătoare promisiunile conținute în dezvoltările sale posibile.

Imperativul ca necesitate a saltului în imperiul scopurilor

„Prin urmare, orice ființă rațională trebuie să acționeze astfel ca și când ea ar fi... un membru legislator în imperiul universal al scopurilor” (Kant) '9.

Stăruie o contradicție în metoda cercetărilor lui Kant, pe cât se pare neobservată, între a) ceea ce vizează filosoful să descopere și b) locul unde își caută filosoful adevărul presupuzițiilor sale. Căci, ceea ce vizează să afle privește legea universală a dezvoltării omenirii ca specie, iar cercetarea categoriilor se subordonează acestui scop, în

timp ce locul căutărilor sale rămâne în mare măsură centrat pe dialectica interioară a rațiunii, încât pătrunzătoarele sale investigații în antropologie, politică și drept, de pildă, vin să corecteze, să lărgescă și să îmbogățească viziunea filosofului în interpretarea câmpului său direct de observație, care este subiectivitatea individului în raport cu lumea, fără să elimine, totuși, semnele de unilateralitate care decurg inevitabil din această nepotrivire dintre *obiectul* cercetării, vizând mersul în

29 *Ibidem*, p. 57.

Kuși al lumii, și *locul privilegiat* al desfășurării ei. În limitele acestei nepotriviri – Kant reunește totuși cele două genuri de izvoare, altfel încă separate, ale cercetărilor sale, ajungând la judecăți de sinteză de o surprinzătoare profunzime și valoare euristică, cum este – de pildă – aceea în care *conceptul imperativului*, descoperit inițial ca o condiție de posibilitate a legii morale, fiind impulsul-forță al propriei sale efectivități, își dezvăluie universalitatea sa ca *lege (necesară) a cursului lumii*, într-un „imperiu al libertății” sau al „scopurilor”.

Kant ajunge la acest punct limită al cercetărilor sale de filosofie a moralei în secțiunea a doua din „*întemeierea metafizicii moravurilor*”, oare constituie, de aceea, cheia explicativă a originalității demersului său.

Imperfecțiunea subiectivă a voinței este fenomenul relativ ușor de observat la nivelul conștiinței obișnuite, pe care Kant îl determină, dar pentru a face vizibil mai curând *ceea ce i se opune (binele ca negativitate)* și *a pleca* astfel, sub acest con de lumină în investigarea unor noi determinații posibile.

„Dacă suntem atenți la ceea ce se petrece în noi înșine de câte ori călcăm o datorie, găsim că într-adevăr nu voim ca maxima noastră să devină o lege universală... ci, din contră, pretindem ca contrariul ei să continue a rămâne o lege universală numai că noi ne luăm libertatea să facem *excepție* de la ea pentru noi sau (și numai pentru această dată) în favoarea înclinației noastre. În consecință, dacă am considera totul din unul și același punct de vedere, adică al rațiunii, am găsi o contradicție în propria noastră voință, anume că un anumit principiu

este obiectiv necesar ca lege universală și totuși subiectiv n-ar trebui să fie universal valabil, ci ar trebui să îngăduie excepții⁴ 36.

Comentând acest text în paginile sale de analiză a imperativului (categoric), Lucien Goldmann constată că, prin faptul că fiecare om îl recunoaște (chiar dacă – de cele mai multe ori – îi atribuie un *conținut contradictoriu*), „imperativul categoric unește toți oamenii într-un întreg formal. Prin el, fiecare om este legat, conștient sau inconștient, cu ceilalți oameni în fiecare din propriile sale acțiuni, la fel ca și în judecata pe care o face asupra acțiunilor altuia⁴⁴³¹.

Filosoful marxist francez vede constituindu-se, la Kant, o idee de *comunitate umană* necesară, prin care se depășește atât raționalismul dogmatic (pentru care acordul ideal poate fi atins de indivizii independenți, bazându-se numai pe ei-înșiși și pe propria lor rațiune), cât și empirismul sceptic (cărui îi corespunde utilitarismul). „Exact ca și în domeniul teoretic, este vorba aici să se demonstreze de asemenea înainte de toate împotriva utilitarismului, că oameni nu sunt monade independente unele de altele, ci că ei formează încă de acum o comunitate, chiar dacă ea nu este decât formală, că există judecăți sintetice și practice *a priori*”³⁷.

Căci, există în descoperirea kantiană a acestui filon, care este imperativul (categoric) și în elaborarea lui, o anticipare a cursului lumii, o căutare a adevărului unui prezent care nu poate fi găsit decât în depășirea lui, fie și numai în planul gândirii. Valoarea contradicției pe care rațiunea fiecăruia o găsește în propriul său mod de a voi conține o recunoaștere a individualismului ca efectivreal, dar nu o apologie ci mai curând o critică a acestuia, ca o tendință necesară a dezvoltării omului și ca o condiție >a acestei dezvoltări. Omul ca individ și comunitatea ca lume a omului devin termenii corelativi implicați ai întregii problematice iar *structura interioară a modurilor imperativului* nu dezvăluie decât momentele unui proces, în oare binele își exprimă negativitatea sa dinamică constructivă (ca imperativ

³⁶ Ibidem, pp. 42—43.

³⁷ Ibidem, pp. 181—182.

categoric), iar omul își înnoiește propria sa înțelegere de sine – ca om oare se înnoiește, „om nou”.

— Prin chiar înscrierea sa în acest raport de alternative.

Deci, „toate *imperativele* poruncesc sau *ipotetic* sau *categoric*”... „Dacă acțiunea ar fi bună numai *pentru altceva* ca mijloc, imperativul este *ipotetic*; dacă este reprezentată ca bună *în sine*... ca principiu al voinței, el este *categoric*”³⁸.

Imperativul ipotetic este al abilității și al prudenței; el se referă la alegerea mijloacelor pentru realizarea fericirii proprii). acțiunea decurge din scopul urmărit, i se subordonează acesteia, încât aici mijlocul apare ca fiind în întregime funcție de scop: cine vrea scopul, vrea și *toate* mijloacele care îl fac posibil. Ceea ce se realizează, aici, este interesul mercantil direct, neînvăluit încă într-un principiu universal. „Micul burghez reprezintă interesele *locale*, burghezul – interesele *universale*”³⁹. Kant pare, însă, preocupat să prevină orice substituie posibilă a ceea ce apare totuși – ca *universal* în dezvoltarea necesară a omenirii, când propune: „să fim atenți că toate imperativele, care par categorice, pot fi totuși imperative ipotetice deghizate”³³.

Ceea ce apare stăruitor la Kant este – în determinarea moralității – desprinderea critică de orice limitare, de orice model extras din experiență, de orice apologie a prezentului, fie că privește omul – eu dispozițiile și înclinațiile sale, fie sensul în sine mărginit al activității sale, întrucât dincolo de aceste limitări pragmatice se conturează un sens

— Crede Kant – al ființării umane și un sens al dezvoltării sale, oare – ca universale înșine – fac posibil și necesar *imperativul categoric* și daiu *moralității* propriul ei conținut. Spre acest *sens* urmează, deci, să se îndrepte atenția cercetătorului și „nici prin gând să ne treacă de a voi să deducem realitatea acestui principiu din *constituția particulară a naturii omenesti*”³⁶. Ceea ce trebuie căutat este *independent* de

³⁸ Im. Kant, întemeierea... p. 32.

³⁹ * Fr. Engels, Problema constituției Germaniei, Marx-Engels, Opere, voi. 4, p. 46.

această „constituție particulară”, anume „necesitatea practică necondiționată a acțiunii”, valabilă pentru orice voință omenească și *numai de aceea* trebuind să fie și lege; trebuie deci căutat *principiul obiectiv* potrivit căruia suntem *ținuți* să acționăm, chiar dacă sau deși tendințele, înclinațiile și constituția particulară a omului ar fi împotriva³⁷.

Deci, nu este vorba – aici – de ceea ce vrea sau nu vrea fiecare, de arbitrariul voinței particulare, ci de ceea ce este determinat fiecare să vrea și să facă dincolo de interesul său numai particular.

Kant este ferm în deplasarea problemei de la arbitrarul subiectivității la pura autonomie față de constituția particulară (subiectivă) a naturii omenești, fără să înainteze totuși decât tatonând în explicitatea „principiului obiectivității¹⁴ sau a ceea ce este „necesitate practică necondiționată a acțiunii⁴⁴.

Designează indefinit aceste concepte o sferă a *practicului*, înțeles ca activitate empirică, ca teritoriu al spontaneității, care stă în fața subiectivității și i se impune acesteia, ca o lege în acest sens obiectivă? Desigur, nu. La Kant, legea obiectivă practică designează explicit „raportul unei voințe cu sine însăși, întrucât această voință se determină numai prin rațiune-38.

Și, totuși, în căutarea conținutului acestei legi obiectiv practice, Kant trece dincolo de „raportul unei voințe cu sine însăși”, căci „ceea ce servește voinței ca principiu obiectiv al determinării de sine este *scopul*”⁴⁰. Scopul poate fi *material*, dacă are în vedere mobiluri (subiective) și este *formal* când face distincție de asemenea mobiluri.

Acest scop formal este înșine. El este omul.

Omul există ca scop în sine, „*nu numai ca mijloc*, de care o voință sau alta să se folosească după bunul ei plac, ei în toate acțiunile lui... omul trebuie considerat totdeauna *în același timp ca scop*” i (□).

Ceea ce vizează, astfel, imperativul categoric, care în prima sa formulare spunea: „acționează numai conform acelei maxime prin care

⁴⁰ Ibidem, p. 46.

să poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală „— n – apare acum ca imperativ practic: „acționează astfel ca să folosești umanitatea atât în persoana ia, cât și în persoana oricărui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc” iZ.

Cu aceasta, Kant se pregătește să distingă punctul cel mai profund și original al cercetărilor sale asupra moralității, când – ca scop în sine – omul se definește, cum vor spune Hegel și Marx, ca ființă generică, în sensul că se recunoaște pe sine, în individualitatea sa, ca reprezentând omul, deci ca fiind în individualitatea sa mai presus de starea) puisubiectivă a individualității sale, pe care o suprimă cu fiecare faptă susceptibilă să fie asimilată ca morală, întrucât este morală ea acționând din pura cerință a legii (morale). Kant este evident unilateral în această detașare a omului – ca ființă generică – de condiția materială a propriei sale ființări; unilateralitate care detașează întreaga problemă de condițiile reale (istorice) care o produc și o controlează, rămânând aparent claustrată în spațiul națiunii pure practice, încât abia critica succesiv reluată a acestei critici să-i poată surprinde și dezvălui momentul ei rațional și justificarea sa istorică.

Prin ceea ce Kant numește *imperativul practic* (categoric) morala ca atare își dezvăluie sensul nou al dezvoltării ei necesare; sens nou întrucât își găsește (sau tinde să-și găsească) în om *principiul obiectiv* al noii sale elaborări critice, dar un principiu obiectiv produs și decurgând din chiar *semnificația pe care omul însuși tindea să și-o atribuie* ca ființă în măsură să-și determine voința sa ea *universal legiuitoare*. Potrivit acestui principiu, comentează Kant, „sunt respinse toate maximele¹¹ care nu pot exista împreună cu „propria legislație universală a voinței”. „Voința nu este deci numai supusă legii, ci este supusă astfel ea să trebuiaisică a fi considerată și ca legiuitoare și tocmai din această cauză abia ca supusă legii (a cărei autoare se poate considera ea însăși)” 43.

Abia, deci, această formulă a imperativului (a treia în ordinea celor definite și anali/. ale de Kant) distinge net sensul său *categoric* de cel ipotetic, întrucât – consideră Filosoful – este imposibil ca o voință

care este *ea însăși legislatoare* să depindă de un interes străin sau exterior caracterului universal al propriei sale legislații. Kant se explică: „Se vedea că omul este legat de legi prin datoria lui, dar nimănui nu-i trecea prin gând că el nu este supus decât *propriei lui legislații* și că această legislație este totuși *universală*, și că el nu este obligat să acționeze decât conform voinței lui proprii, oare însă, potrivit scopului ei natural, este universal legislatoare... Voi numi deci acest principiu, principiu al autonomiei voinței, în opoziție cu oricare altul, pe care de aceea îl trec la eteronomie” 44.

6.

Autonomia ca principiu moral și controversa asupra conținutului ei

...Demnitatea umanității constă tocmai în această aptitudine, de a fi universal legislatoare, deși cu condiția de a se supune în același timp ca însăși acestei legislații” (Kant) 45.

a

Kant își elaborează cu migală *trecerile sale* pentru a ajunge la această teză, profund revoluționară: deși omul este legat de legi prin datoria lui, *el nu este supus decât propriei sale legislații*, ceea ce exprimă că omul, potrivit naturii sale, se determină *în mod autonom*, este ca atare angajat și responsabil în același timp pentru „ceea ce este” și „ceea ce face”.

Autonomia voinței este conceptul kantian, încă neelaborat ca atare (întrucâtva stângaci) pentru ceea ce se va constitui ca *autodeterminare de sine* a conștiinței, la Hegel. Kant știe că aci se află punctul nodal al întregii sale filosofii morale, când spune: se vede că omul este *legat de legi* prin datoria lui, dar nimănui nu-i trece prin gând că el nu este supus decât *propriei lui legislații*, că nu este obligat să acționeze decât conform voinței lui proprii, dar că – în același timp – propria sa legislație este totuși *universală*, iar propria sa voință este *universal legislatoare*. Într-o anumită formă, ideea poate fi găsită încă la Rousseau: „Ești liber... atunci când ascuți de legi, căci atunci nu ascuți decât de voința publică, care este, în egală măsură, **n** la și a oricui”; sau: ... „poți fi în același timp liber și supus legilor, deoarece

legile nu sunt decât niște înregistrări ale voințelor noastre”⁴¹. Distincția – aici esențială – constă, totuși, într-o deplasare semnificativă a centrului de greutate, de la: 1) ascultarea legii pe care omul singur și-o prescrie este libertatea (Rousseau), la 2) autonomia voinței, ca fiind „proprietatea voinței prin care ea își este ei însăși lege”⁴², unde pe primul plan stă *caracterul obiectiv legislator* al voinței, respectiv al practicului ca sferă a (rațiunii practice, unde voința „legiferează” spontan prin simpla exercitare a naturii sale.

Kant a înaintat de la „voința bună” la „autonomia voinței”, ca de la ceva mai curând *pasiv* la punerea naturii legislative a voinței (practice), întrucât este *activă* și *creatoare* în autonomia ei, ca principiu al moralității.

Autonomia voinței devine „principiul suprem al moralității”⁴³, dar aceasta numai întrucât *pe parcursul cercetării*, toate determinațiile morale, deduse din observație comună, au condus – convergent – spre necesitatea admiterii că trebuie să existe *ceva*, a cărui existență să aibă prin ea însăși valoare absolută și care, ca scop în sine, să poată deveni baza anumitor legi. Acest *ceva* s-a dovedit a fi omul ca ființare practică activă, universal legislative și în acest anume sens *autonomă*, întrucât – deși el însuși natură – ca om își produce propria sa „legislație” și nu se supune decât cerințelor ei, în care sens (restrictiv) se neagă ca natura pentru a se afirma ca om.

Or, prin chiar această ființare a omului ca universal legislative se ajunge – spune Kant – la „un foarte fecund concept”, „anume acela al unui *imperiu al scopurilor*?, oare este tocmai „socialitatea”: „Dar prin *imperiu* înțeleg unirea sistematică a unor ființe rațional diferite, prin legi comune”⁴⁴. În retorta acestui *imperiu al scopurilor*, în oare voința practică devine legislative, omul își produce câmpul propriei sale

⁴¹ J. J. Rousseau, *Contractul social*, Editura științifică, 1957, pp. 46—47 și 136—137.

⁴² Im. Kant, *Întemeierea*, p. 59.

⁴³ *Ibidem*, p. 59.

⁴⁴ *Ibidem*.

activități, iar producerea acestui câmp propriu de activitate determină formarea unor „dispoziții pentru o mai mare perfecțiune”, a căror dezvoltare decurge, astfel, din principiul oare le-a produs și devine o preocupare necesară ia rațiunii practice – iar, ea atare, *o datorie* – de a acționa sistematic în acest sens. Se produce – cum scrie Kant – „o unire sistematică a ființelor raționale prin le-oi obiective comune, adică un imperiu oarp. fiindcă acoc: te le-oi au ca obiect tocmai relația acestor ființe între ele ca scopuri și mijloace, poate fi numit un imperiu al scopurilor (oare nu este desigur decât un ideal)”; din această unire și din legile obiective comune oare o determină se constituie sensul însuși l-ai unei voințe proprii, corespunzătoare procesului pe care îl exprimă, *autonomă* în sensul acestei *auto-determinări*, întrucât este voință legislatoare. „Moralitatea constă deci în *relația tuturor acțiunilor cu legislația*” (subl. ns.) 51 – scrie Kant în acest context, întrucât numai datorită potrivirii ficțiunilor cu legislația, un imperiu al scopurilor este posibil.

După cum indică filosoful însuși, un asemenea model ea acela al imperiului scopurilor, este ideal, nu are – ca atare – decât o valoare operațională. Dar, *este ideal* nu în sensul unei himere, ci numai întrucât prezintă într-o formă epurată, ceea ce în realitate nu apare sub această formă, ci numai ca o tendință continuu negată de cursul lumii, dominat de interese empirice și contradictorii, totuși nu mai puțin real decât realitatea care îl învâluie și inversește.

În limitele acestui model ideal, decurge evident că ceea ce constituie *legislația sa* (sistemul moravurilor) „trebuie să se găsească în orice ființă irațională și trebuie să poată izvorî din voința ei, al cărei principiu este deci următorul: să nu acționăm decât conform maximei care să poată fi înălțată la rangul de lege universală, și deci numai astfel încât *voința, prin maxima ei, să se poată considera pe sine însăși totodată ca universal legislatoare-2*.

Prin procedeul acestui model ideal (anume construit pentru nevoile de laborator ale cercetării, dar intuind totodată, aici, o tendință a realului) Kant încearcă să reproducă, evident schematic, relațiile interioare dinamice ale fenomenului moral (anticipând tehnica, azi

curentă a modelului cibernetic). Totul depinde, aici, de măsura în oare elementele de forță ale modelului surprind ceva din ceea ce este esențial pentru dinamica complexă a realului; (dar în acest domeniu Hegel îi recunoaște, totuși, lui Kant meritul ide a proceda „în chip excelent”).⁴⁵

Va fi astfel, de reținut (ținând seama de *condiția posibilității moralei* din noua perspectivă a viziunii lui Kant) că ceea ce este designat ca *legislație*, deci sistemul constituit al moravurilor, urmează:

- 1) Să se găsească în fiecare individ, să-i aparțină;
- 2) Să poată izvorî, deci, din voința fiecăruia, ca o emanație a sa.

Aceste determinații: a) se intercon condiționează și b) condiționează la rândul lor natura constitutivă a moralei, respectiv:

la) să nu se acționeze decât conform maximei oare să poată fi înălțată la rangul de lege universală; și

2 a) voința, prin maxima ei, să se poată considera pe sine însăși totodată ca universal legislatoare.

Se constituie, astfel, un sistem de principii și un mecanism interior al acestuia, în oare:

lb) sistemul constituit al moravurilor este real întrucât este sistem și aparține totodată fiecăruia;

2 b) întrucât îi aparține fiecăruia, se reconstituie continuu ea o emanație vie a ceea ce fiecare este și face de fapt; acțiunea fiecăruia participă la producerea sistemului;

3 b) fiind această emanație vie, sistemul este determinat să se auto-regleze continuu producându-și principiul acestei auto-reglări: *să nu se acționeze decât conform maximei care să poată fi înălțată la rangul de lege universală*, deci potrivit acelor maxime care mențin sistemul real, întrucât este real numai ca aparținând fiecăruia și numai soliei –tând pe fiecare să participe la continua lui reconstituire;

4 b) de unde decurge că voința, prin maxima ei, să se poată considera pe sine însăși totodată universal legislatoare – voința

⁴⁵ G. W. F. Hegel, Studii filozofice. Editura Academiei, 1967, p. 112.

fiecăruia și a tuturor, căci relația *dintre acțiune și legislație* (care constituie materia moralității) nu se instituie pe temeiul unui număr fix de reguli (maxime) rigide, care se impun mecanic și se soluționează de la sine, deci fără diferențieri care produc dileme și obligă la opțiuni, când orice morală ar deveni inutilă, ei – dimpotrivă tocmai pentru că relația *dintre acțiune și legislație* comportă confruntarea, alegerea și opțiunea și este prin chiar aceasta originală și în acest sens efectiv legislatoare, fie că întărește ceva existent, fie că inovează experimentând și sugerând ceva nou.

Modelul lui Kant rămâne *ideal* și inevitabil schematic, cu atât mai mult cu cât

— Fără să fie în întregime străin de natura conflictuală a relațiilor inter-individuale, dovadă noțiunile: „socialitate anti-socială” și „antagonism” – rămâne departe de orice înțelegere a noilor relații sociale (de clasă) în curs de constituire în timpul său și de rezervorul de energie istorică înnoitoare (socială și morală) care astfel se constituia. Energia declanșată din contradicțiile posibile ale mecanismului moralității vine să compenseze acest gol în judecata cercetătorului, înclinat deci să vadă în dinamismul universal legislator al voinței, impulsul necesar pentru ieșirea din inerție. Sub acest aspect, constrângerea *practică*, deci *datoria*, se constituie la Kant ca antiinertială și secundând caracterul universal al actului legislator, împotriva *arbitrarului maximelor*, dacă acestea țin de particularitatea intereselor contradictorii ale individualității. „Dacă maximele, prin natura lor, nu sunt de acord deja în mod necesar eu acest principiu obiectiv al ființelor raționale ca universal legislatoare, atunci necesitatea de a acționa potrivit ace-lui principiu se numește constrângere practică, adică *datorie*” u.

Cel puțin în acest punct – totuși esențial pentru originalitatea cercetărilor kantiene – Hegel va găsi un temei pentru critica subiectivismului lui Fichte, când scrie: ... „trebuie să admitem că el (Kant) ... a arătat necesitatea de a nu te încrede în propria-ți părere, care este ceva cu totul accidental. Tocmai accidentalitatea (aprecierilor) este aceea oare trebuie să fie înlăturată de o doctrină

etică; transformarea accidentalității înclinațiilor în accidentalitate a înțelegerii nu poate mulțumi impulsul etic care este axat pe necesitate”⁴⁶.

„Impulsul etic este axat pe necesitate”. Această teză – formulată de Hegel în contextul criticii sale la adresa arbitrarului fichteian, dar care devine piatra de hotar în elaborările sale pozitive asupra eticului și este continuu relansată critic, ca un bumerang, în direcția lui Kant – saceastă teză, așadar, își are propria sa geneză în chiar cuprinsul cercetărilor a căror valoare este contestată cu sprijinul ei. Nu este un simplu paradox, căci s-ar putea reține din această încălcare a logicii formale, modul mai curând dialectic în care se preiau, se confruntă, se neagă și se dezvoltă ideile. Cel mult s-ar putea menționa cu privire la efortul lui Hegel de a intercepta mesajul cercetărilor kantiene, ceea ce Hegel însuși credea cuvenit să observe despre Kant, când îi contestă acestuia „familiarizarea” ou sistemele filosofice „lucru vizibil – scrie Hegel

— Mai cu seamă în felul în care Kant combatte aceste sisteme”⁴⁷.

Hegel nu vede, astfel, în principiul „autonomiei” și al „legiferării” ca facultăți ale rațiunii practice, decât „producerea de tautologii”⁴⁴⁵⁷. Căci, ceea ce reține Hegel este: „că rațiunii practice îi lipsește orice materie a legii, ea neputând altceva decât să facă lege supremă din forma aptitudinii maximei liberului arbitru”⁴⁴⁵⁸. Iar mai departe. „Deoarece rațiunea practică face abstracție absolută de orice materie a voinței: printr-un conținut oarecare se pune (chipurile) o eteronomie a liberului arbitru. Dar interesul este tocmai de a ști: ce. anume este drept și obligație? Se caută conținutul legii morale și ceea ce importă este numai acest conținut. Însă esența voinței pure și a rațiunii practice pure este să se facă abstracție de orice conținut; și în consecință este în sine contradictoriu să căutăm o legiferare morală (fiindcă laiceasta iar trebui să aibă un conținut) la această rațiune

⁴⁶ G. W. F. Hegel, Studii filozofice, p. 191.

⁴⁷ Ibidem, p. 34.

practică absolută, deoarece esența ei este. aceea de a nu avea niciun conținut⁴⁴⁵⁹.

Hegel reține din cercetarea kantiană numai latura ei *negativă*, pe oare – inexplicabil – o identifică cu „*abstracția absolută de orice conținut*” (de orice *materie*) în determinarea legii morale. Evident, Kant face abstracție de orice *conținut* sensibil, de orice *materie* pragmatic-empirică, dar pentru ia se întreba dacă dincolo de acest tip de conținuturi, oare sunt *cauze* necesare ale (activității umane globale, nu se poate distinge prezența concomitentă dar în sine distinctă a unui alt tip de cauză. O cauză izvorând nu direct din nevoia empirică, ci dintr-o nevoie originară a genului uman și continuu amplificată, oare face posibil actul moral, întrucât este determinat de *principiul acestei nevoi* și este în acest sens liber („autonom⁴⁴) de cauzele empirice „naturale”, cărora nu le-a luat locul dar pe care le-na modificat. Această sferă încă nedeterminată pozitiv este ceea ce Kant a numit *cauzalitate din libertate* și căreia, pe parcursul cercetării, îi ies la iveală asemenea determinații, ca:

1) însușirea omului de a fi (devenit) în mod obiectiv scop-în-sine (nu numai mijloc), iar de aci

2) însușirea omului de a se pune (considera) în mod subiectiv pe sine ca scop universal instituind această *poziție* a sa ca fiind scop-în-sine (nu numai mijloc), ca imperativ categoric (moral), ca *datoria* sa fundamentală față de sine-însuși și față de omenire în universalitatea ei; iar de aci

3) însușirea voinței (omului și ia umanității) de a fi universal legislatoare, în sensul de a fi ea însăși – în exercițiul propriei sale manifestări umane autoarea sistemului de moravuri și al principiilor morale la care se raportează subordonându-li-se ca față de imperativele sale categorice; iar de aci, cum scrie Kant.

4) „... rezultă incontestabil că orice ființă rațională ca scop în sine trebuie să se poată considera, cu privire la toate legile cărora le poate fi supusă, în același timp ca universal legislatoare, fiindcă tocmai

această aptitudine a maximelor ei de a constitui o legislație universală, o distinge ca scop în sine”⁴⁸.

Rezultă, așadar, că a face lege (supremă) din „forma aptitudinii” maximelor de a constitui o legislație universală nu este *producere de tautologii* ci încercarea de a surprinde *ceva* din articulațiile neaparente, dar nu mai puțin reale, care fac posibil actul moral.

Hegel este, evident, pe deplin îndreptățit în insatisfacția sa față de punctul la care

e oprește Kant în determinarea conținutului („materiei” obiective, suprasensibile) a cauzalității libere, întrucât rămâne nu numai nedezlegată, dar încă *nepusă* întrebarea asupra cauzelor acestor cauze libere (ideale), care va apărea de altfel distinct formulată și descifrată abia la Marx și Engels. Hegel însuși *pune* această problemă (plecând totuși de la punctul la care se opriese Kant) și înaintează în pregătirea posibilă a unui răspuns când elaborează *Fenomenologia spiritului*, unde redeschide într-o cercetare unitară și integratoare un câmp problematic oare la Kant se află încă abia *în constituire*, părțile sale fiind cercetate relativ distinct nu numai în cele trei mari critici, dar și în lucrările complementare la acestea: *întemeierea metafizicii moravurilor*, *Antropologia*, *Religia în limitele rațiunii*, *Ideea unei istorii universale* și celelalte lucrări mai mici, care vizează toate un răspuns filosofic la întrebările acute ale contemporaneității sale: *ce este omul? ce trebuie să fac?*, dar apar – prin caracterul lor inevitabil fragmentar – ca lăsând posterității munca regândirii lor critice unitare.

Reluând, astfel, travaliul cercetărilor kantiene în direcția unei *cauze a cauzalității libere*, nepusă de Kant decât marginal și neconcludent (dar decantată totuși – deși abstract – în soluțiile sale), Hegel tinde – pe cât se pare – să suprimă din nou sistemul de determinații, respectiv conținutul propriu și originar al moralei ca

⁴⁸ Im. Kant, *întemeierea ...* p. 57.

— K. Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, în Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 620.

temei al diferențierii ei.

Sensul. acestei suprimări este – în vederile lui Hegel – căutarea unui conținut ferm: „ce anume este drept și obligație”; de unde rezultă că ceea ce apare la Kant ca fiind un atare conținut ferm: omul ca scop și morala ca lege a acestei auto-determinări apare – dimpotrivă – la Hegel ca abstracție de orice conținut. În fond, la Hegel, morala nu se naște propriu-zis și nu se desprinde din condiția empirică, ceea ce ar echivala cu o concesie făcută materialismului; și nu cunoaște un moment de autonomie, căci n-ar fi – ca autonomă – decât negare absolută de sine însăși. Hegel respinge, aici, *inconsecvența* materialistă a filosofiei kantiene și, odată cu ea, momentul posibil de *autonomie a voinței*, ceea ce constituie paradoxul idealismului absolut și – cum va fi scris Marx – „rădăcina *falsului* pozitivism al lui Hegel, sau criticismul său doar *aparent*... „61.

Căci sensul de *autonomie* față de lumea empiric-sensibilă așa cum este determinată de Kant ca fiind principiul necesar, condiția posibilității moralei, este acela de *stare de-obiectivitate* a conștiinței-de-sine față de mersul empiric al lumii, din oare s-a desprins și care i se opune.

Prin *autonomie* Kant tinde să surprindă descoperirea de sine ia omului ca *ființă generică*, „o ființă care există pentru sine”, conștientă de acest mod propriu de a ființa al ei și făcând *principiu* din chiar această ființare pentru sine: „autonomia voinței este proprietatea voinței prin care ea își este ei însăși lege”⁴⁹. Este deci conștiința de sine a acestei ființări, ca ființarea specific umană, care nu are altă premisă decât ființarea sa de fapt pe care o ridică la principiu, distingând astfel în *moralitate* modul *conștient voit* al omului de a fi ceea ce este ca tendință a „naturii” sale. E ca o lucrare continuă și continuu reluată, vizând un model în continuu cuirs de schimbare sub acțiunea moravurilor isau a legislației pe care el însuși și-o dă. Dar, întrucât contradicția inherentă acestei mișcări este redusă, în teoria

⁴⁹ Im. Kant, întemeierea..., p. 59.

kantiană, la rezistența și opoziția *cursului pragmatic a lumii*, depășirea ei apare posibilă întrucât se impune ea imperativ categoric, deci autonomia își găsește în ea însăși impulsul și energia propriei sale realizări. E un impas, pe care Fichte va încerca să-i treacă prin absolutizarea subiectivității, iar Hegel prin abstracția de particular și subiectiv, restabilind sensul pur al libertății, ca înțelegere a necesității și văzând în treptele succesive ale conștiinței-de-sine o *continuă înstrăinare-de-sine și revenire-la-sine* a spiritului în derularea determinațiilor «ale, încât ideea de *autonomie* ca *acțiune umană* originală *universal-legislatoare*, ca autodeterminare și totodată ca îndatorire morală de a face din stare de autodeterminare principiu al voinței și acțiunii apare ca lipsit de conținut și fără de sens. Iar, ca atare, morala nu poate fi decât *conformitate* cu ceea ce *este* universal și nu trebuie pentru determinarea unor procese, oare își au *cauza* și își află *timpul* în mersul inerent al lumii.

Marx analizează această logică internă a demersului hegelian: 1. ceea ce este obiectiv real este conștiința *înstrăinată* de sine, oare se cunoaște prin sine-însăși în această *alteritate*; 2. conștiința suprimă în aceeași măsură *autoînstrăinarea* sa și obiectivitatea, pe care le ia înapoi în sine și deci este ea însăși în această alteritate⁶³. Conștiința-de-sine ai omului (subiectivă) se identifică cu condiția sa obiectivă, pe care a asimilat-o și fiecare din cei doi termeni este în celălalt; conștiința-de-sine în ceea ce este sensibil, realitate, viață și acestea în conștiința de sine, care este una cu sensibilul, eu realitatea și viața. „În al doilea rând – continuă

03 K. Marx, Manuscrise economico-filosofice, 1844, p. 619.

Marx – asta înseamnă că omul conștient de sine, în măsura în care el a recunoscut că lumea spirituală – sau ființarea generală (spirituală a lumii sale – este doar o autoînstrăinare și a suprimat-o ca atare, o reafirmă totuși în forma ei înstrăinată, o prezintă drept adevărata sa ființare, o irestabilește, pretinde că în această alteritate a

sa, ca atare, ea se află la sine”⁵⁰.

Dacă, deci, omul suprimă religia ca produs al autoînstrăinării, el se consideră totuși afirmat în religie, întrucât a adus-o la sine și se află în el. „Așadar – continuă Marx

— Rațiunea se află la sine în iraționalitate ca iraționalitate. Omul care și-a dat seama că în domeniul dreptului, politicii etc. duce o viață înstrăinată își duce, în această viață înstrăinată ca atare, viața sa cu adevărat omenească. Reiese astfel că adevărata *cunoaștere* și adevărata *viață* este autoafirmarea, autoconfirmarea *în contradicție* cu sine însăși cât și cu cunoașterea și cu esența obiectului”⁵¹.

Se poate, deci, reține, pe temeiul acestei analize, diferența dintre abordarea kantiană și cea hegeliană în determinarea a ceea ce este și poate fi designat ca fiind *conținut* și *materie* în câmpul moralei și în modul de a se semnifica categoriile ei. Kant vede un *conținut*, deci o *materie* a legii morale în punerea și nu în suprimarea diferenței de fapt dintre „conștiința înstrăinată” și „conștiința neînstrăinată”. Kant anticipează, de fapt, această polemică.

El elaborează principiile, încă abstracte, dar nu lipsite de un conținut istoric determinat, ale unei teorii morale noi, incompatibilă cu conformismul filosofic hegelian dintr-o epocă ulterioară, dar compatibilă cu critica acestui conformism de pe pozițiile unor viitoare stări de spirit revoluționare, care descoperă în noile practici sociale și în noile ei tendințe, principii legiuitoare în măsură să privilegieze statutul omului ca scop și ridică aceste principii la înălțimea legii morale, fără niciun alt temei decât acela al autonomiei sale, căci toate celelalte temeuri o denaturează și i se opun.

Se înfiripă, astfel, *avânt la lettre* o critică care anunță și denunță cursul *pozitivist* al dezvoltării filosofiei dominante, eminentemente burgheză, a cărei imperceptibilă geneză inițială are loc în corpul dens al căutărilor hegeliene vizând echilibrul și armonia într-o societate care își descoperă forța propriei sale expansiuni în dizarmonie și

⁵⁰ Ibidem, p. 620.

antagonism.

„Imperative fără substanță¹¹⁶⁶, scrie Hegel; dar constituie mai curând un merit al filosofiei critice, decât un motiv de dispreț, faptul de a fi putut gândi, plecând de la semnele încă neprecizate ale timpului, posibilitatea unui imperiu al libertății în care *omul ca scop* să nu mai fie un concept gol și imperativele acestei deveniri să-și descopere substanța în ceea ce abia urma să fie făcut și devenea prin chiar aceasta o datorie de împlinit.

6 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Edit. Academiei, București, 1965, p. 259.

Limita kantiană a filosofiei practice și valoarea de cunoaștere a contradicțiilor ei

„Imposibilitatea subiectivă de a explica libertatea voinței se confundă cu imposibilitatea de a descoperi și a face conceptibil un interes pe care omul l-ar putea avea față de legile morale” (Kant) *7.

Kant ajunge în fața acestei dileme și recunoaște limita gândirii, care este a timpului, în fața dificultăților astfel semnalate cu privire la descifrarea particularităților moralei. A explica subiectiv libertatea voinței implică „a descoperi și a face conceptibil” existența unui interes real al omului față de legile morale; or, pare a fi imposibil să se *descopere* și să se facă *conceptibil* un asemenea gen de interes, „și totuși el (omul *n.n.*) are de fapt un interes față de ele (legile moralei *n.n.*)”, a cărui bază în noi o numim sentiment moral, care în mod greșit a fost prezentat de câțiva filosofi ca criteriu al judecății noastre morale; fiindcă, dimpotrivă, acest sentiment trebuie considerat ca efect *subiectiv*, pe care legea îl produce asupra voinței, efect căruia numai rațiunea îi poate da cauzele obiective⁴⁴⁶⁸.

Stabilind, așadar, această „imposibilitate subiectivă” de a *explica* libertatea voinței, Kant îndreaptă întreaga problemă în direcția *sentimentului moral*, dar nu pentru a se opri la acest „efect subiectiv” pe care *legea* îl produce asupra voinței, ci pentru a se întreba asupra *cauzelor obiective* ale acestuia, designată de fapt ca fiind „legea”.

Se constituie, deci, implicit un lanț de treceri de la cauzalitatea obiectivă sau lege, la sentimentul moral (efect subiectiv), față de care

un *interes* ar constitui explicația posibilă a acelei voințe, care ar fi liberă de orice alte determinații eteronome, fiind deci înscrisă în *lanțul cauzalității libere și autonome*.

Dar, care este deci legea – cauză obiectivă? Și, cum se constituie, sub acțiunea obiectivă a legii, sentimentul moral?, în raport de care, abia, s-ar putea *descoperi și face conceptibil un interes*, căci, „interes este ceea ce face ea rațiunea să devină practică, adică o cauză care determină voința”⁵¹.

Acest punct atins îi apare gânditorului ca „limită ultimă” a filosofiei practice.

De ce „limită ultimă”?

Raționamentul ar fi următorul:

1) pentru a voi ceea ce rațiunea prescrie ca datorie, „e nevoie firește ca rațiunea să aibă o facultate de a insufla actului de realizare a datoriei un *sentiment de plăcere*. sau de mulțumire, prin urmare o cauzalitate a ei de a determina sensibilitatea principiilor ei”¹⁰!

2) dar este cu totul imposibil să concepem cum o simplă *idee*, care ea însăși nu conține nimic sensibil în sine, să producă o senzație de plăcere sau neplăcere⁵², căci este vorba de un gen de cauzalitate despre care, ca despre orice cauzalitate, nu putem determina nimic a priori, ei trebuie să întrebăm numai experiența; cum experiența nu poate da un alt raport de la cauză la efect decât acela dintre două obiecte ale experienței, iar aici *rațiunea pură trebuie să fie cauza unui efect care se află totuși în experiență*, „atunci explicarea cum și de ce ne interesează *universalitatea maximei ca lege*, prin urmare moralitatea, este pentru noi oamenii cu totul imposibilă”¹⁷².

Kant pune, așadar, și acceptă această limită, ca exprimând neputința (dificultatea) teoriei de a indica *sistemul de articulare* al trecerii de la cauzalitate obiectivă, situată în afara experienței, la un efect situat în experiență, în măsură să declanșeze un interes, dar „un interes care s-ar numi pur more, „iar a face conceptibil acest interes,

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem, p. 30.

este tocmai problema pe care n-o putem rezolva”⁵³.

Nimic nu pare a dezvălui mai acut decât această „limită ultimă” (căci „aici se află limita ultimă a oricărei cercetări morale”), deruta epocii și deruta filosofului însuși, atunci când un real *interes* pentru libertate nu-și poate găsi „în limitele experienței” decât mobiluri de natură mercantilă și social-pragmatică și definește prin chiar acest conținut *contradicția* în care se afla sensul însuși al libertății, care se anunța și în raport de care Kant rămâne teoreticianul ei critic intransigent, deși totuși limitat el-însuși de lipsa de perspectivă reală și conceptibilă a timpului. Este tocmai ceea *v/e* explică de ce, la Kant, ideea de libertate nu poate însemna decât „ceva care subzistă după ce am exclus din principiile determinante ale voinței mele tot ce aparține lumii sensibile, ceva care-mi permite să irestrâng principiul motivelor din câmpul sensibilității, delimitând acest câmp și arătând că el nu cuprinde în sine totul, ci că în afara lui mai este ceva, ceva însă pe care nu-l cunosc”⁵⁴.

Această dimensiune, obținută prin operațiunea *negativă* a eliminării principiilor determinante ale voinței din limitele lumii sensibile, cauza voinței rămânând necuprinsă în această lume dar decurgând din ea ca opusul ei și neputând fi cunoscută decât în această negativitate designează *libertatea*, dar ca libertate morală, care nu poate fi ca atare „decât o *Idee* a rațiunii, a cărei realitate în sine este problematică”⁵⁵, dar chiar prin aceasta vie, acel ceva care urmează să fie mereu creat și care îl determină pe Kant să observe că „o *voință liberă și o voință supusă legilor morale e unul și același lucru*” 16.

Impasul lui Kant, „problema pe care n-o putem rezolva” la nivelul unui determinism riguros, respectiv interesul *pentru legea morală* și-ar afla, astfel, o ieșire în chiar *mecanismul acțiunii libere*.

Incit libertatea se deduce din existența voinței (de acțiune). Căci dacă *voința* este o *cauzalitate inerentă* ființelor dotate cu rațiune;

⁵³ Ibidem, p. 81.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem, p. 75.

atunci *libertatea* este proprietatea pe care o posedă această cauzalitate (voință), atunci când poate să acționeze independent de alte cauze determinate (tot așa cum *necesitatea fizică* este o proprietate a cauzalității la toate ființele *lipsite de rațiune*, care sunt – decă – determinate ia acțiune sub influența unor *cauze străine*) 11.

Kant numește. această definiție a libertății – *negativă*, „și de aceea sterilă pentru a-i scruta esența” (deci operațională); este negativă în sensul că nu-și dezvăluie propria esență decât distingându-se de ceea ce *nu* este libertate. De aici derivă, însă, un concept *pozitiv* de libertate, „care e cu atât mai bogat în conținut și fecund”⁵⁶, constând în aceea că:

1) libertatea fiind o proprietate a voinței, care este un fel de cauzalitate; iar

2) cauzalitatea implicând *legea*, respectiv faptul că un lucru pe care îl numim *efect* trebuie să fie produs de un alt lucru pe care-l numim *cauză*; urmează că

3) *libertatea nu este lipsită de legi*, ei trebuie să fie mai curând o cauzalitate după legi imuabile, dar de un gen diferit, „căci altfel o voință liberă ar fi o absurditate” 79. Și întrucât libertatea voinței nu poate fi, deci, decât o autonomie, aidică facultatea de a-și fi sieși lege, decurge ca necesar enunțul: activează numai conform cu *acea maximă* oare poate să apară ea însăși ca o lege universală, ceea ce reprezintă tocmai *imperativul categoric* și în același timp *principiul moralității*. Deci, „o voință liberă și o voință supusă legilor morale este unul și același lucru”. Sau, altfel spus, dacă libertatea de voință este prezumată, atunci dintr-o simplă ainaliză a conceptului ei va decurge moralitatea, împreună cu principiul ei.

Dar, sub *abstractul acestei teorii* kantiene oare tinde să facă inteligibilă presuposiția unei *voințe libere* și a unei *libertăți morale* în *constituire* fie și într-o *lume neliberă* se condensează în același timp o *concepție despre lume* și *impasul* unei lumi care tinde să obțină altceva

⁵⁶ Ibidem.

decât ceea! ce pretinde că înfăptuiește, impas care devine implicit al libertății astfel negată și al moralității astfel pervertită.

Contradicția impasului kantian

...Observând jocul libertății voinței omenești pe o întindere mare, (istoria) va putea descoperi o regularitate a manifestărilor ei și că, în acest fel, ceea ce la indivizi pare încurcat și fără regulă, la întregul gen se va putea cunoaște totuși ca o neîntreruptă dezvoltare progresivă, deși înceată, a dispozițiunilor lui origine¹ (Kant) ⁵⁷.

Ceea ce este abstract (și pare pur i-ormal) în teoria kantiană a libertății, reprezintă

— Deși încă obscur și echivoc – o încercare cutezătoare pentru timpul lui Kant de explicare – prin acțiune liberă – a omului, a spiritualității și a moralei sale.

Kant este un precursor, iar ideile sale, deși afectate de climatul epocii de care se desprindeau, vizează dincolo de epoca sa și nu pot fi, din această cauză, înțelese în întreaga lor semnificație decât odată cu *dezvoltarea ulterioară a practicii sociale și a gândirii umane*. Și aici Kant operează deductiv, pleacă de la constatarea empirică a faptului de moralitate și deduce, întrucât acest fapt are realitate, că condiția posibilității lui este autonomia voinței (neatârănarea de înclinații); voință care, la rândul ei denotă că în spațiul practicului omul nu este prins *numai* în lanțul unui determinism al legilor naturii (fizice), unde *totul e necesitate și nu este posibilă libertatea*, ci totodată într-un *alt sistem al cauzalității*, care este acela al *raporturilor umane practice*, unde

— Dimpotrivă – libertatea este legea.

Se prezumează ideea unei *libertăți ontologice* decurgând din acțiune și condițiojnind-o, din care *se constituie libertatea morală*, care devine la rândul ei o cauză a celei dintâi.

Libertatea își depășește sensul *spinozian* de necesitate înțeleasă. Efortul lui Kant de *a da formă* moralității a dus la imaginarea unui

⁵⁷ Im. Kant, *Ideea unei istorii universale*, Casa Școalelor, 1943, p. 63.

model mult mai concret, mai real, mai puțin abstract, mai integrat într-o irealitate empirică, mai conform cu existența efectiv practică a omului decât modelul spinozian, care imaginează un înțelept absolut rațional, încât, în sistemul spinozian tocmai elementele acestea ca: pasiune, sensibilitate, fără de care *existența cotidiană* nu poate fi înțeleasă, nici istoria, cad sub echivocul răului și imoralității. Reziduuri de asemenea gen persistă și la Kant, dar mai curând accidental și exterior. Cunoașterea are și aici un rol, dar numai ca *implicat în momentul acțiunii*, deci nu o simplă cunoaștere retrospectivă și pasivă, de înțelept, care știe despre toate și nu se lasă tulburat de necunoscut.

La Kant libertatea capătă dinamismul interior al acțiunii; libertatea este activitate, creație umană originală, mod de a ființa uman. Aici libertatea nu se mai află în planul pur al reflexiei spirituale, al gândirii: știu că sunt muritor, deci nu mă mai sperie moartea (reflecția înțeleptului). Se constituie, dimpotrivă, o inter-acțiune și o inter-dependență față de cauzele lumii sensibile, posibilitatea (ba chiar datoria) de a acționa în opoziție, până la un punct, cil existența sa sensibilă. Și, astfel, moralitatea este activă, ea însoțește și dublează libertatea ontologică în confruntarea ei eu inerția sistemului naturii și se diferențiază simultan de libertatea ontologică (empirică), care apare ca un *al doilea sistem al naturii*, el însuși neliber și producând în ceea ce este *libertate morală* impulsul propriei sale depășiri de sine.

Se instituie, astfel, un al *treilea lanț causal*, dar ale cărei premise obiective și subiective rămân în afara cercetărilor sistematice kantiene, de unde impasul lot în cercetarea și explicarea acestei treceri, deși rămâne pozitivă descoperirea că problema morală trebuie să-și afle în dezlegarea acestei dificultăți soluția ei nouă și de perspectivă.

Apare un paradox al impasului kantian, decurgând tocmai din ceea ce este mai original și profund în rezultatele cercetărilor sale, și anume: coincidența dintre o *voință liberă* și o *voință supusă legilor moralei*, deci dintre moralitate și autonomia voinței ca universal legiuitoare. Căci, dacă o voință este liberă întrucât este *supusă* legilor moralei, ea este – ca supusă – liberă totuși numai întrucât a făcut din

legea moralei legea propriei sale ființări, deci numai întrucât a suprimat astfel înșine legea morală. Și, cum, „autonomia voinței este proprietatea voinței prin care ea își este ei înșiși lege”, în autonomie legea moralei este una cu legea voinței, iar în acțiunea prin oare voința se realizează pozitiv, *morală este ea însăși pozitivă*, dar pozitivă ca suprimată, deci absentă ca morală și prezentă numai ca voință, faptă, acțiune; absentă ca imperativ categoric, ca datorie, ca impuls constrângător, ca obligație, care s-ar raporta *negativ* față de multiplicitatea momentelor acțiunii. Sau, dimpotrivă, pentru a rămâne cu sens moral distinct și imperativ, voința ca atare nu este liberă, n-a suprimat în ea principiul moralității și o voință liberă nu este același lucru cu o voință supusă legii morale.

Această contradicție nu este numai *formală*, dacă se ține seama că lui Kant nu-i era străină presuposiția potrivit căreia *din jocul libertății voinței* pe o întindere mare (de timp istoric) rezultă o neîntreruptă dezvoltare progresivă, deși înceată, *a dispozițiilor originare ale omului*. Printre aceste dispoziții – după cum s-a menționat – Kant consideră că „se dezvoltă încetul cu încetul toate talentele, se formează gustul și, chiar prin cunoașterea progresivă, se face începutul pentru întemeierea unei mentalități care poate transforma cu timpul dispozițiunea primitivă spre moralitate în principii practice determinate și astfel, în sfârșit un acord social, produs prin constrângere *patologică*, într-o unitate *morală*”⁵⁸.

Cu toate acestea, Kant nu cade în iluzia pozitivistă. Întreaga „propoziție a șasea” a aceleiași lucrări încearcă să lumineze, dimpotrivă, efectul invertit al acestui proces, care este în același timp real, deci pozitiv, dar care își neagă totodată, își inversează și pervertește produsul său cel mai elevat: *unitatea morală*. „Această problemă e totodată cea mai dificilă și ea este aceea pe care genul uman o va dezlega cel mai târziu”⁸². Căci, la Kant, *unitatea morală*

⁵⁸ Ibidem, p. 68.

— Ibidem.

implică ou necesitate principiul auto-determinării și auto-guvernării de sine al oamenilor – ceea ce va deveni la Marx: trecerea de la „administrarea oamenilor” la „administrarea lucrurilor” de către oamenii asociați.

Kant nu-și imaginează, însă, cum s-ar putea ca omul să fie drept *pentru sine-însuși* și totuși să fie *om*. Căci fiecare din acești oameni, întrucât ar fi puși să guverneze, „va abuza întotdeauna de libertatea sa, dacă n-are pe nimeni deasupra sa, oare să exercite putere asupra lui după lege⁴⁴⁸³. Din care cauză, această problemă este cea mai dificilă dintre toate; „ba dezlegarea ei desăvârșită este imposibilă⁴¹⁸⁴; „dar această problemă este și aceea căreia-i vine cel mai târziu rândul spre elaborare” ⁸⁵, întrucât cere noțiuni clare despre natura unei constituții posibile, multă experiență exercitată prin lungi epoci și, pe lângă toate acestea, o voință bună pregătită pentru acceptarea ei. „Aceste trei lucruri însă nu pot fi găsite la un loc decât foarte greu și, dacă se întâmplă, atunci foarte târziu, și doar odată cândva, după multe încercări zadarnice⁴⁴⁸⁰.

Așadar, impasul lui Kant, „problema pe care nu o putem rezolva⁴⁴, respectiv: a face conceptibil un interes de natură să poată fi considerat pur moral nu este *stricto sensu* de natură logico-teoretică, ci ține de practică și de rațiunea acesteia; ceea ce este „inconceptibil⁴⁴ aici nu dă curs unui agnosticism filosofic, ci se instituie și apare ca o „limită ultimă⁴¹ a posibilității de cunoaștere, întrucât niciun temei empiric-experimental nu îndreptățește presupuziția – altfel utopică – privind posibilitatea unui interes pur moral (agnosticism practico-experimental).

Și, astfel, impasul lui Kant este un *impas al istoriei* și „limita ultimă⁴⁴ – istorică și ea

— Pe care Kant o pune tăios, deziluzionându-și epoca, are mai curând meritul teoretic de a fi adus la nivelul gândului adevărul despre conștiința epocii – care se credea *a luminii* – ca despre *o falsă conștiință de sine*, întrucât își trăia propria sa iluzie, își imagina Idealurile ei cele mai înalte ea vizând altceva decât ceea ce exprimau ele de fapt și se pregăteau efectiv să înfăptuiască, îmbrăcând sub

faldurile lor noua formă a intereselor pragmatice, în același timp mercantile (comerț-industrie) și de supremație politică, ambele condiționându-se reciproc și supunând statutul omului – abia ipostaziat în poziția de scop-în-sine – unui nou sistem de servituți.

Kant destramă falsul acestei conștiințe-de-sine iluzionate a epocii, fără să închidă perspectiva, dar anticipând – deși vag – necesitatea unei noi și grele evoluții istorice a *condițiilor*, a *oamenilor* și a *cunoașterii* (cele „trei lucruri”) – evoluție totuși posibilă și necesară, ceea ce îndreptățește stabilirea unei credințe raționale într-un *imperiu universal al scopurilor în sine*, imperiul libertății, credință activă întrucât lucrează implicit la realizarea lui și deșteaptă astfel în noi, „un viu interes pentru legea morală” 87.

Kant taie, astfel, nodul gordian, căci ceea ce era *inconceptibil* în inerția epocii devine *conceptibil* în mișcarea istoriei, despre care Kant nu știe să spună însă nimic mai mult.

Cu aceasta se încheie *întemeierea metafizicii moravurilor*, respectiv ultima ei parte, a III-a, care face trecerea de la metafizica moravurilor la critica rațiunii practice. Explicația acestei treceri este, așadar, dată în această încheiere unde apare *situația nouă*:

- 1) a posibilității unui *viu interes* pentru legea morală;
- 2) a necesității unei *credințe raționale* într-un imperiu al scopurilor (libertății), care produce și întreține acest viu interes;
- 3) în condițiile în care, totuși, acest interes pentru legea morală este inconceptibil.

Critica rațiunii practice este menită să cerceteze posibilitatea unui răspuns.

Secțiunea a III-a CE TREBUIE SĂ FAC?

Critica rațiunii practice ca cercetare asupra posibilității libertății morale în condițiile irealității și inconceptibilității ei

„Critica rațiunii practice... are deci obligația de a-i răpi rațiunii, condiționată empiric, pretenția de a voi să constituie exclusiv ea singură principiul determinant al voinței” (Kant) 1.

După Schopenhauer, *Critica rațiunii practice* nu se deosebește de *întemeierea metafizicii moravurilor* prin problemele pe care le

cercetează, oare i se păreau aproape aceleași, cu deosebirea că în *Critică*... „forma este mai concisă și mai exactă”; criticul îi recunoaște, totuși, o diferență dincolo de forma *mai concisă și mai exactă* atunci când distinge în obiectul propriu al *Criticei*... întâi, pe acela de a asigura – în cadrul teoriei morale – *un loc raportului între libertate și necesitate*; în al doilea rând, de a-i asigura de asemenea un loc *teologiei sale morale*, care – potrivit lui Schopenhauer

— Este scopul principal la Kant⁵⁹.

Asupra „teologiei sale” Kant însuși se va fi explicat: în ce măsură a considerat necesar să desprindă morala până la *autonomie* din sfera oricărei religii și în ce măsură să accepte totuși o religie, ca o *credință* neimplicată în *întemeierea* moralei, dar afectând – deși din afară – aplicarea ei.

Dar, raportul dintre libertate și necesitate constituie într-adevăr marea problemă a *Criticei*... Și este surprinzător că Schopenhauer, care n-a înțeles-o nici din perspectiva lui Kant, cu limitele ei, nici dintr-o perspectivă ulterioară, în măsură s-o depășească, (surprinde totuși această *mare tentativă* a *Criticei*, de a-i găsi raportului dintre necesitate și libertate locul cuvenit în filosofia moralei, sau mai curând acela de a-i descoperi filosofiei moralei – în relația dintre libertate și necesitate – propriul ei ax problematic fundamental.

Libertatea este ceea ce s-ar putea numi *fata morgana* a cercetărilor kantiene de filosofie morală, misterul care-l înfruntă pe filosof și căruia filosoful îi caută în același timp înțelesul și condiția posibilității sale, când apropiindu-se, când îndepărtându-se, când limitându-se să-i distingă natura problematică (în *Critica rațiunii practice*), când aspirând să-i surprindă pulsul interior, dar tenace în convingerea sa că aici și mai ales aici trebuie sfredelit în – continuare, cu atât mai mult, cu cât – cum scrie în Prefața *Criticii*... – „trebuie să observăm cu mirare, că încă atât de mulți se laudă că-l pot înțelege foarte bine (conceptul de libertate *n.n.*) și-i pot explica posibilitatea,

⁵⁹ A. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, Sämtliche Werke, Vierter Band, Leipzig 1916, p. 119.

considerându-l numai din punct de vedere psihologic; în timp ce, dacă în prealabil L-ar fi examinat atent din punct de vedere transcendent, ar fi recunoșcut atât *caracterul lui indispensabil* ca concept problematic în folosirea deplină a rațiunii speculative, cât și deplina lui *inconceptibilitate*⁶⁰.

Kant nu are o soluție pentru această problemă a problemelor, dar tocmai de aceea absența soluției nu trebuie ocolită, nici înlocuită cu paleative, ci supusă unei *analitici*, pe parcursul căreia gândirea înaintează verificându-și ipotezele. Privit în sine, acest efort apare adeseori – cum a observat Hegel – ca o succesiune de tautologii. Dar Kant ține, în confruntarea sa critică cu ideile dominante-conservatoare ale timpului, să confere ipotezelor sale o dublă întemeiere: una *inductivă*, căreia îi corespunde în linii generale *întemeierea metafizicii moravurilor*, unde inerția epocii și ia gândirii sale este înfruntată mai deschis, dar cu sacrificarea structurilor formale cerute pentru o demonstrație riguroasă; și una *deductivă*, construită în respectul exigențelor de formă, iar ca atare aptă să aducă girul de autoritate al rațiunii teoretice pentru ipotezele noi și soluțiile în fond înnoitoare, pentru că sfidau vechile accepțiuni, care se conturau. Dincolo însă de canonul „formal” – dar nu lipsit de conținut – al metodei de expunere (care pleacă de la *definiții, teoreme și consecințe* pentru a ajunge la *probleme și cazuistica lor*), Kant își continuă efortul de depistare a condițiilor care fac posibilă înțelegerea și practicarea libertății, ea libertate morală, deși omul – în spațiul activității căruia libertatea își află geneza ei – este condiționat empiric, iar ca atare libertatea se confruntă tocmai aici cu această condiționare, oare este opusul ei.

Ceea ce stăruie, la Kant, în efortul de dezlegare a acestei *antinomii* este ideea de practică, care exprimă statutul activ al omului, definirea lui prin acțiune. În faptul acțiunii se mai petrece încă ceva, decât ceea ce este determinat de condiționarea empirică. Și acest *încă*

⁶⁰ Im. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 93.

_ Ibidem, p. 137.

ceva, care se detașează ca *efect Liber*, se constituie ea o posibilitate și totodată ca o răspundere, întrucât implică momentul opțiunii și al angajării. De aceea, critica rațiunii practice are obligația de a-i răpi rațiunii, întrucât e condiționată empiric – cum spune Kant – pretenția de a voi să constituie *exclusiv* principiul determinant al voinței. Apare un produs ne-determinat, absent în datele inițiale rațional previzibile ale acțiunii, necontrolat și rebel, care – după cum am văzut – își produce propria sa lege, iar prin aceasta tinde să se impună ca un principiu de condiționare. Necondiționatul a trecut în contrariul său. Dar, prin aceasta, libertatea însăși se constituie ea „principiu regulativ al rațiunii”¹⁴⁴. Iar, a face din libertate principiul regulativ al rațiunii este tocmai sensul de a fi al legii morale, „lege a cauzalității prin libertate”^{44 5}.

Se constituie, astfel, la Kant, o relație obiectiv necesară între libertate și moralitate, înăuntrul căreia libertatea – pentru a fi principiu regulativ al rațiunii – se instituie pe sine ca lege morală; iar legea morală – ca determinație necesară a libertății

— Devine *de facto* principiul regulativ și deci limitativ al condiționării empirice, limitând ca atare sfera altfel absolută a necesității. Este o teză care anunță, fie și într-o elaboare încărcată de imprecizie] primelor aproximații, viitoarea formulare din *Anti-Dühring*: „Libertatea constă deci în a ne domina pe noi înșine și în a domina natura exterioară, dominare întemeiată pe cunoașterea necesității naturii; ea este prin urmare, în mod necesar un produs al dezvoltării istorice”⁶.

Dar, fie și acest „a ne domina pe noi înșine” și, /a domina natura înconjurătoare” exprimă sensul profund al libertății ca acțiune implicând invenția conținută în actul practicei și creativitatea, continua apariție a noului ca produs uman și ca solicitând angajarea umană responsabilă în căutarea noilor situații și în determinarea opțiunilor ea raportare morală la înnoirea cursului vieții care decurge de aici.

Kant ezită să recurgă deliberat la principiul istorismului, pe care îl conține – totuși – suprimat în construcția logică a *Criticei*... sale. Este

o ezitare indicând limita teoriei sale asupra libertății și o îndoială metodologică, totodată, care iau produs împreună întreaga confuzie asupra filosofiei morale kantiene, făcând-o să treacă drept o *apologie* și o *dogmatică a datoriei*, oare înscriu morala în rigorile unei viziuni tradiționale, în timp ce ea tinde să se instituie ca o *reconstrucție critică-rațională a libertății*, în raport de care *datoria*, ca imperativ moral, nu este decât imperativul neîncălcării acestei libertăți (cum s-a conturat în Secțiunea a 2-a a cercetării de față).

În ezitarea sa, ipoteza lui Kant pune istoria între paranteze: „Căci, de unde mi-a venit originar starea în care eu trebuie astăzi să acționez poate să-mi fie cu totul indiferent; singura problemă pe care mi-o pun, este de a ști ceea ce trebuie să fac acum; și astfel libertatea este o supoziție practic necesară, și o idee fără de care nu pot considera comandamentele rațiunii ca valabile. Chiar și scepticul cel mai categoric... este obligat, ori de câte ori este u Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în Marx-Engels, Opere, vol. 20, p. 112.

vorba de înțelepciune și datorie, să acționeze *ca și cum ar fi liber* – și această idee produce în realitate acțiunea corespunzătoare, și ea este singura care ar putea să o producă”⁶¹.

Apare o contradicție evidentă, laici, căci: dacă 1. este indiferent „de unde mi-a venit starea în care eu trebuie să acționez”, atunci 2. „problema pe care mi-o pun – de a ști ceea ce trebuie să fac” nu depășește cu nimic *condiționarea strict empirică a acțiunii*, care rămâne astfel – după Kant – ne-liberă. Încât a acționa „ca și cum...” etc. n-ar însemna decât a se satisface în nelibertate cu iluzia libertății, sau a face din practicarea nonlibertății – pe care omul și-a adus-o la sine (Hegel) – libertatea sa, deci *falsa conștiință-de-sine* a libertății, care este o dublă absență a libertății.

Detășarea de premisele stării în care omul este pus în situația să acționeze, deci atât de cele *obiective*, cât și de cele *subiective* este mai curând un exces al tentației de fundare pur logică a principiilor

⁶¹ Im. Kant, *Sämtliche Werke*, Herausgegeben von Karl Vorländer, Sechster Band, p. 185.

filosofiei sale morale, decât temeiul lor real.

În același timp, textul kantian este adeseori însoțit de un subtext care trimite la continuitate și istorie, dacă n-ar fi decât sensul proiectiv al libertății și mai ales al moralei, ideea mereu reluată a unui imperiu al scopurilor, conținut în ceea ce este mai înalt în demersul uman. Se poate considera

— Cum va observa Marcuse – că orice implicație a noțiunii de *timp* (timp istoric), susceptibilă să deschidă drumul spre o recunoaștere a realității istorice, vine în contradicție cu schema transcendențială kantiană; că deci Kant – datorită transcendentalismului filosofiei sale – nu s-a angajat pe acest drum. „Prin natura sa însăși, filosofia transcendențială este incapabilă să ofere un fundament pentru experiența socială, pentru că metoda sa exclude în însăși principiul ei realitatea concretă, singura bază posibilă a experienței sociale” 8.

În ciuda acestei incompatibilități, se observă – constată totuși Marcuse – apărând „*un nou concept de timp*” 9, și anume întrucât este încălcat principiul transcendențial potrivit căruia orice existență, în măsura în care este determinabilă în timp, este pusă ca *fenomen* și supusă cauzalității ea necesitate materială, în timp ce *libertatea* însoțește aceeași existență ca *lucru-în-sine*, deci în măsura în care nu este determinabil în timp. De aci decurge imposibilitatea unei considerări concrete a evenimentelor sociale și mai ales neputința conceperii *libertății* ca ceea ce este *determinabil în timp*. Or, în „începutul probabil, al istoriei omenirii” se consemnează ca, fiind, totuși, conceptibilă, de pildă, „o primă încercare a unei alegeri libere”; descoperirea facultății de a-și alege (crea) singur (liber) un mod de viață; alegerea între o infinitate de obiecte ale dorinței; instalarea în această *libertate*, oare era propria sa viață; în sfârșit, capacitatea de a amâna împlinirea unei nevoi, satisfacerea unei plăceri, ceea ce implică aptitudinea de a se plasa într-o perspectivă viitoare¹⁰.

Se poate constata, evident, că toate aceste dispoziții teoretice spre *un nou concept de timp*, compatibil cu *determinabilitatea libertății*, rămân neelaborate în termenii de rigoare ai filosofiei kantiene. În

același timp

8 H. Marcuse, *Philosophie et revolution* Denoel/ Gauthier, Paris, 1967, p. 29.

9 *Ibidem*, p. 25.

10 Im. Kant, *Ideea unei istorii universale*, pp. 08 – 100.

c)»

— Fie și în contradicție cu transcendentalismul său – Kant își depășește, tocmai întrucât este un *cercetător*, limita impusă de propriul său principiu, acolo unde și când acest demers i se impune. Asemenea situații apar cu deosebire în cercetarea moralei, ca libertate în act, și ai omului ca deținând atributele necesare pentru a fi scop-în-sine, nu numai mijloc, și distingându-se prin aceasta, ca ființă morală, de propria sa determinație într-un timp istoric al trecutului, depășit.

Problema rămâne fundamentală Pentru înțelegerea demersului kantian în filosofia moralei, ca cercetare nu asupra *ceea ce este*, ci asupra *ceea ce urmează să fie* și-l angajează pe om – ca o datorie – într-o acțiune astfel determinată ea imperativ categoric. Implicația gândirii kantiene este afirmarea că numai ceea ce s-a constituit ca posibil și totodată ca o nevoie umană, constituire la care au lucrat timpurile și oamenii. poate deveni un *interes* de specie morală și poate determina – din impulsul acestui interes moral – o acțiune prezentă întreprinsă din datorie și vizând împlinirea unei cerințe a legii morale. Fără o asemenea angajare proiectivă. În care lucrarea trecutului este suprimată în *posibil*, din care se instituie o lucrare a prezentului aplecată spre viitor, totul ar fi non-sens. De altfel, Kant se plasa mai mult în timpul său, decât la „începutul probabil al omenirii”, când scria eu privire la „chibzuirea așteptare a viitorului”. „Această facultate, de a nu gusta numai clipa prezentă a vieții, ei de a-și reprezenta timpul viitor, adeseori foarte îndepărtat, este semnul hotărâtor al superiorității omului de a se pregăti, potrivit destinului său, pentru scopuri depărtate...” 11. Sensul abstract al acestei idei reapare, de altfel, în

Critica rațiunii practice, în formularea pusă ea moto la începutul

acestei Secțiuni: *Critica rațiunii practice are deci obligația de a-i răpi rațiunii, condiționată empiric, pretenția de a voi să constituie exclusiv ea singură principiul determinant al voinței*. Ceea ce în prima formulare apare ca o însușire câștigată (în timp) a omului, care devine „semnul hotărâtor al superiorității⁶² sale, reapare ca o *obligație* (o datorie) a Criticii... de a dezvălui în facultatea omului de a-și reprezenta timpul viitor un „principiu determinant al voinței”, complementar și superior celui supus condiționării (exclusiv) empirice.

Sau, când în aceeași lucrare: „Începutul probabil „după ce constată diferențierea apărută între om și animal și apariția conștiinței umane a acestei diferențieri, de unde deduce constituirea *omului generic*, filosoful comentează: „Aceasta este o pregătire depărtată pentru îngrădirile ce rațiunea avea să le impună în viitor voinței omului cu privire la semenii săi, ceea ce e cu mult mai necesar pentru întemeierea societății, decât afecțiunea și dragostea”⁶². Această „pregătire depărtată” pentru îngrădirile ce rațiunea avea să le impună în viitor voinței omului (deci determinările în timp) cu privire la semenii săi, își află corespondentul ei, devenit familiar, în formularea din *întemeiere*: „Acum eu spun: omul... *există* ca scop în sine, *nu numai ca mijloc*, de care o voință sau alta să se folosească după bunul ei plac (așa cum se procedează cu animalele

— *N.n.*), ci în toate acțiunile lui... omul trebuie considerat întotdeauna în *același timp ca scop*”⁶³.

Dacă se pune acum întrebarea: rămâne, totuși, Kant eonisevent eu principiul său transcendental, sau se contrazice?, un răspuns categoric ar fi greu de dat, căci inconsecvența sa ține de starea de indeterminare a ceea ce este definit ca îndeobște transcendental, iar în cazul problemei morale ca *libertate transcendentală*. Este corectă observația făcută de Marcuse că metoda filosofiei transcendente exclude, în însăși principiul ei, realitatea concretă, singura bază posibilă a experienței sociale. Dar, Kant întrevede manifestarea unei

⁶² Ibidem, p. 101.

⁶³ Idem, *întemeierea ...* p. 46.

legități care se instituie *numai dincolo* de o realitate istorică determinată în timp și imposibil de determinat (și conceput) în limitele unei experiențe posibile, căreia – după Hegel și Marx – i s-ar putea designa înțelesul unei legi dialectice a istoriei, cu totul abstracte, care transcende orice timp și se instituie la negativul oricărei experiențe, căreia i-ar putea aparține. Când Kant spune despre *constituirea omului ca gen* (pe care nimeni n-a vizat-o ca atare, și care a rezultat din confruntarea unor împrejurări imposibil de reconstituit sub aspectul lor strict experimental) că este – la rândul ei – o „pregătire depărtată” pentru *aevenirea-de-mult-mai-tirziu* a omului – ca scop, și încă o devenire abia ideală, ca un imperativ moral, despre care filosoful nici nu știe dacă se va realiza vreodată, dar despre care știe că a devenit, sau că este în curs de a deveni *mobilul unui interes moral* – el produce o reprezentare a ceea ce se designează prin *libertate transcendentă*, fără să știe mai mult despre această modalitate, decât că ea este înșine, exprimând sensul altfel ascuns al realității fenomenale, dar instituindu-se numai dincolo de ea. deci în același timp dependent și independent de concretitudinea ei.

Libertatea se constituie, astfel, la Kant, „ca un gen determinat de acțiune în nume” – va mai observa Marcuse într-o altă lucrare¹⁴, fapt pe care îl subliniază ca pozitiv întrucât înlătură toate falsele interpretări posterioare ale sociologiei organiciste. În același timp sunt puse în lumină limitele interioare ale teoriei kantiene a libertății, ceea ce este – evident – mult mai important pentru cunoașterea conținutului ei real, decât ceea ce se pune în lumină ca pozitiv și apt să fie asimilat în spațiul teoriei. Se indică în acest sens: 1. punerea libertății ca autonomie absolută și pură auto-determinare a voinței personale; 2. validitatea ei universală este apriorică și formală; 3. libertatea este un „fapt” transcendent, ceva care se află deja în posesia omului, atunci când el vrea să fie liber, ca un apriori etern, căci; 4. libertatea nu este niciodată rezultatul unei eliberări, ea nu are nevoie întâi de o eliberare; 5. chiar dacă libertatea *nu există decât în acțiunea* conformă cu legea morală, ea poate fi liber îndeplinită de fiecare și oricând; 6. pentru că singura ei realitate este legea morală,

libertatea devine compatibilă cu orice absență a libertății: nicio non-libertate de fapt n-o poate atinge în esența ei transcendentă¹⁵.

Toate aceste limite ale teoriei kantiene a libertății sunt evident, reale. Persistă totuși o întrebare, dincolo de o critică a acestor limite, care descriu nu numai limitele unei filosofii, dar și limitele unei epoci istorice determinate, în marginile cărora nu se contura (încă) o altă cale de ieșire decât *refuzul și contestarea propriei sale inerții*. Întrebarea este dacă, la Kant, nu se constată H. Marcuse, *Pour une théorie critique de la société* Denoel-Guethier, Paris, 1969, p. 68.

15 *Ibidem* „pp. 69 – 70.

tuie, pe această oale, *un model istoric determinat al moralei*, care emerge din refuzul activ al inerției și al complicității cu inerția, refuz care nu este lipsit de premise, dăj ale cărei premise nematurizate și nediferențiate, îmbracă haina confuză a unei desadaptări și a căutării de sens, tocmai pentru că vechile sensuri – *de prețuire a ierarhiilor*, a *convențiilor* și de *disprețuire a omului* și a *năzuințelor sale*, de pildă, sunt uzate și degradate.

Dacă se judecă acum, din nou, formularea comentată la începutul acestei secțiuni: „căci de unde mi-a venit originar starea în care eu trebuie azi să acționez poate să-mi fie cu totul indiferent; singura problemă pe care mi-o pun este de a ști ceea ce trebuie să fac acum; și astfel libertatea este o supoziție practic necesară, și o idee fără de care nu pot considera comandamentele rațiunii ca valabile...” – se poate distinge cu ceva mai multă claritate:

1) că s-a instituit o *stare a lucrurilor* „în care eu trebuie azi să acționez”;

2) această *stare* este o premisă a acțiunii;

3) numai întrucât această *stare* există ca atare în raport de care „trebuie să acționez” (indiferent de unde „mi-a venit” atât a) starea, cât și b) raportarea față de ea ca un „trebuie să acționez”) – eu trebuie să acționez, încât

4) „eu trebuie să acționez” este indicele unei *libertăți* în *stare constituantă* sau: „libertatea este o supoziție practic necesară”.

Această „tautologie” nu este pur și simplu sterilă, ci indică o

primă abordare a libertății morale ca *proces* de trecere de la premise (parte obiective, parte subiective) la instituirea momentelor ei interioare, care va reapare la Hegel ca formă a mișcării de la „în sine⁴⁴ I-a „pentru sine⁴⁴. Se produce o lucrare, întrevede Kant, în mișcarea de la *non-libertate* la *libertate* și fiecare moment interior al acestei desprinderi *este pregătit* ca moment, și este deci *conținut*, fie și numai ca negativ, în *starea* care îi precede. Acea „pregătire depărtată” a lui Kant reapare, acum, într-o modalitate *apropiată*.

De aceea, când Marcuse ajunge la propoziția cea mai ascuțită a criticii sale: „Libertatea transcendentală comportă prin natură non-libertatea socială⁴⁴18, înțelegând prin aceasta că omul este astfel lăsat inert și neputincios în starea de care se eliberează numai în iluzie – el pierde de fapt sensul mult mai profund al căutărilor kantiene, care descoperă în ceea ce se designează confuz ca „libertate transcendentală” *actul de inițiere spontană și de auto-determinare morală procesuală*, deci de determinare morală-liberă în *condițiile non-libertății sociale* și, evident, ale non-libertății morale corespunzătoare.

Posibilitatea constituirii libertății morale în condițiile irealității ei (non-libertate socială) este *grăunțele rațional*, descoperit de Kant, sub noțiunea de libertate transcendentală. Când, de pildă, în *Manifestul Partidului Comunist* se arată că adevăratul rezultat al luptelor de început, locale, ale clasei muncitoare, „nu este succesul imediat, oi unirea mereu crescândă a muncitorilor⁴⁴17, această *unire* este *morală* înainte de a fi *politică* și este în ambele sensuri un moment al producerii libertății, moment liber el-însuși ca auto-determinare, ca re-eundaștere de sine prin care libertatea de acțiune este anunțată ca posibilă în *condițiile non-liber*

10 *Ibidem*, p. 70.

17 Marx-Engels, Opere, vol. 4, p. 474.

tații sociale, încât acțiunea liberă, autonomă se instituie ca datorie morală, făcând reală o libertate care părea ireală și inconceptibilă înainte de a-și fi produs – în această dialectică interioară – propria sa geneză neașteptată.

Mai clar se conturează acest proces de instituire a unei libertăți iluzorii (care aproximează „transcendentul”, ca stare de indeterminare în timp) când *Manifestul* arată cum (muncitorii formând încă „o masă împrăștiată pe tot întinsul țării și fărâmițată de concurență”) „Coeziunea maselor de muncitori nu este încă rezultatul propriei lor uniri, ci rezultatul unirii burgheziei”... când, deci „pe această treaptă, așadar, proletarii nu combat încă pe dușmanii lor, ci pe dușmanii dușmanilor lor...”⁶⁴. Întrucât, în toate luptele ei, burghezia se vede silită să facă apel la proletariat, „ea însăși înarmează, așadar, proletariatul cu propriile ei elemente de cultură, adică cu. arme împotriva ei însăși”⁶⁵.

Iată cum, în acest transfer, libertatea se instituie – de facto – ca o „supoziție practic necesară”.

La rândul ei, burghezia a fost produsul unui îndelungat proces de dezvoltare, pe parcursul căruia propria sa activitate se instituia ca „legiuitoare”, dar numai înfruntând și supunând unui proces de eroziune interioară toate vechile structuri feudale, ca și aroma lor spirituală, încât „tot ce e feudal și static se risipește ca fumul, tot ce e sfânt este profanat, și oamenii sunt în sfârșit siliți să privească cu luciditate poziția lor în viață, relațiile lor, recipro-ce”: i (.

Fantomatica presupoziție transcendentă a libertății își destăinuie, astfel – sub vălul misterului – realitatea ei *determinabilă în timp*, confirmând valoarea descoperirii kantiene, fie și împotriva limitelor pe care le conține, fie și împotriva esoterismului (aproape căutat) al elaborării ei.

Conținutul legii morale și dificultatea determinării sale

„În mod firesc sistemul kantian nu renunță la o morală de conținut. Dimpotrivă... pe plan etic datoria omului este de a lua totalitatea conținutului ca singură și unică directivă și să acționeze ca

⁶⁴ Ibidem, pp. 473—474.

⁶⁵ Ibidem, p. 475.

și cum realizarea acesteia n-ar depinde decât de acțiunea sa actuală” (Goldmann) 21

Încă din cercetarea întreprinsă în *întemeiere*... Kant vizează un conținut al legii morale, pe care îl indică în dubla sa formulă: *omul ca scop*, niciodată numai ca mijloc într-un *imperiu al scopurilor*; acesta nu este decât un ideal, mai adaugă filosoful între paranteze, ceea ce nu-l împiedică să conchidă că: moralitatea constă deci în relația tuturor acțiunilor cu legislația, *prin care este posibil* un imperiu al scopurilor, respectiv *o unire sistematică a tuturor prin legi obiective comune*, în exercitarea cărora *nimeni* nu trebuie să fie tratat *niciodată numai ca mijloc*, ci *totdeauna în același timp ca scop* în sine²².

Cu greu s-ar putea determina un conținut în același timp suficient de concret și uni

31 Lucien Goldmann, *La communauté humaine*... p. 195.

22 Im. Kant, *întemeierea*... p. 52.

vorsal al legii morale, cel puțin pentru o epocă istorică în care se exprimă – în ciuda profundelor ei contradicții – o năzuință vizionară dar totodată militantă, și în acest sens practică, spre un sens major al vieții, concretizat în cutezanța omului de a-și proiecta un destin și de a-și trăi abia prin acest destin propria sa libertate în curs de ai se construi. Va fi de aceea firesc să se observe, păstrându-se toate diferențele de semnificație deurgând din distanța de timp istoric și de concepție despre lume, o notă totuși comună între definiția mai sus considerată a moralei și aceea pe care o formulează Lenin: „Morala servește societății omenești pentru a se ridica mai sus, pentru a se elibera de exploatarea muncii”⁶⁶.

La Kant, ideea de eliberare de exploatare este absentă, dar se află totuși – ca anunțată – 1. prin elaborarea principiului: nimeni nu trebuie să fie tratat niciodată numai ca mijloc; și 2. prin determinarea condiției necesare în acest scop: o unire sistematică a tuturor prin legi obiective comune, ceea ce corespunde imperativului moral de a ridica

⁶⁶ V. I. Lenin, Opere, E.S.P.L.P., 1956, voi. 31, p. 277.

mai sus societatea omenească, concretizată în situarea omului la acel nivel (ideal) încât nimeni să nu fie tratat niciodată numai ca mijloc, ci totdeauna în același timp ca scop în sine.

Evident, la Lenin, definiția mai înainte considerată condensează în succinta ei formulare cu totul generală un număr de determinatii mult mai concrete; astfel: „morală este ceea ce servește la distrugerea societății vechi, exploatare și la unirea tuturor celor ce muncesc în jurul proletariatului, care făurește societatea nouă, comunistă”⁶⁷. Dar, chiar și în această formulare se vizează o *totalitate a conținutului* unei acțiuni cu caracter universal, care (conținut) este cu atât mai bine determinat eu cât îngăduie să se stabilească un *raport* între orice acțiune concretă și principiul admis ca universal, ceea ce Kant numea „relația tuturor acțiunilor cu legislația (morală)”, care este pulsul viu și cotidian al moralei în opțiunile ei la scara particularului și individualului.

Lucien Goldmann putea astfel să constate: „I s-a reproșat lui Kant de a fi conceput o morală pur formală și lipsită de conținut. Acest reproș ni se pare neîntemeiat. Nu morală lui Kant este o formă goală, ci aceea a oamenilor în societatea burgheză și individualistă”⁶⁸.

Ideea este profundă; și faptul că o putem găsi sugerată încă de *Manifestul Partidului Comunist*: burghezia... nu a lăsat altă legătură dintre om și om decât *interesul gol*, decât neîndurătoarea „plată în bani peșin”²⁶ nu face decât să pună în relief constituirea unui *înțeles nou* a ceea ce este *plin* și. *gol* de conținut din perspectiva teoriei morale la care lucra Kant, înțeles care se înscria dincolo de orizontul specific burghez și pe care nici Hegel, nici Schopenhauer, sau Nietzsche, nici întreaga școală neokantiană nu l-au putut pătrunde și cu atât mai puțin accepta.

Căci, la Kant, acest *înțeles nou al conținutului* moralei constituie, de fapt, sensul tuturor cercetărilor sale; acest înțeles nou, împotriva înțelesului (vechi) de *formă goală* pe care îl capătă morală în *practica*

⁶⁷ Ibidem, p. 275.

M arx-Engels, Opere, voi. 4, p. 468.

cotidiană (mercantilă) a oamenilor în societatea burgheză și individualistă, de unde pătrundea în spiritul culturii și în saloane, de care Kant se diferenția cu causticitatea întotdeauna vie a spiritului său de sfidare.

Forma *goală* a moralei care se instaura exprima ascensiunea viguroasă a spiritului mercantil. Kant nu contestă, de pe pozițiile restaurării unui climat de pioșenie feudală (Caisă și ea) legalitatea comerțului, a industriei și a tipului de relații umane empirice care se constituie pe acest temei; ceea ce vizează el să dezvăluie este *invertirea* care rezultă de aici în planul moralei, când spiritul comerțului apare travestit în idealuri morale și idealurile morale sunt convertite în instrumente-mijloace ale industriei și comerțului.

Paradoxul metodei în Critica rațiunii practice întreaga problemă pare a se concentra, astfel, pentru a ieși din impas, în jurul acestei travestiri (prin care viața omului și sensul ei dispar în spatele valorii lucrurilor și a posesiunii) și Kant elaborează al doilea capitol al analiticei rațiunii practice, anume pentru a putea determina ceea ce numește: „conceptul unui *obiect* al rațiunii pure practice”, sau altfel spus – cum poate fi diferențiat un *conținut moral* de ceea ce i se substituie și îl anulează.

Kant se va afla și aici în situația de a produce cunoscuta sa „răsturnare copernicană”.

Într-o formulare sumară, tezele sale ar putea fi reduse la următoarele:

Conceptul de obiect al rațiunii practice este reprezentarea acestuia ca un „efect posibil prin libertate”; deci, a fi un obiect al rațiunii practice nu înseamnă decât „raportul voinței cu acțiunea prin care s-ar realiza el sau opusul lui”; deci, a judeca dacă ceva este sau nu un asemenea obiect nu înseamnă decât a distinge posibilitatea sau imposibilitatea de a *voi* acea acțiune prin oare – dacă am avea puterea necesară – s-ar realiza acel obiect⁶⁹.

⁶⁹ Im. Kant, Critica rațiunii practice, p. 146.

Obiectul este, astfel, o relație, un anume fel de relație care vizează *ceea ce se urmărește în mod universal* în orice acțiune: binele.

Dar bine-le nu este reductibil la agreabil sau plăcere. Încă Spinoza diferențiază ceea ce este *bine de util*; și – în consens cu Spinoza – Kant vede binele sau răul în *diferențierea lor morală* ca raportare nu nemijlocit la un *obiect* (sensibil) sau la reprezentarea lui, ci „înseamnă întotdeauna o raportare la *voință*, întrucât aceasta este determinată de *legea rațiunii* să-și facă din ceva obiectul ei”⁷⁰.

Ca raportare la *voință* (care este o facultate de a face dintr-o regulă a rațiunii, cauza unei acțiuni), binele (și răul) se raportează propriu-zis la acțiune, fiind deci o judecată asupra *modului de acțiune*, privind deci *maxima voinței* (și implicit persoana oare acționează), iar nu o stare a lucrurilor sau a evenimentelor, mersul lor și afectarea nemijlocită pe care acestea ar putea s-o producă.

Se conturează, astfel, emergența a ceea ce s-ar putea numi o situație morală dintr-un câmp altfel neutru sau lipsit înșine de această semnificație, fără ca prin aceasta să se nege orice altă valoare, ou excepția celei morale.

Această urgență a unei *situații morale* este, la Kant, numai implicația analiticei sale asupra conceptului de *obiect al rațiunii practice*, dar fie și așa, asistăm prin aceasta la constituirea unei premise pentru o teorie etică dincolo de punctul până la care filosoful și-a dezvoltat conceptul său – în rare ceea ce devine esențial pentru moralitate nu este existentul, starea de fapt – ou sistemul de maxime oare îi asigură funcționarea mecanismului său, ci *judecata exercitată asupra existentului din perspectiva a ceea ce este* posibil prin *libertate* și *din dispoziția voinței* în raport de opțiunea ce decurge de aici. Kant nu trece ide acest concept indefinit și indeterminabil în timp al imperiului scopurilor, dar își caută puncte de sprijin în această direcție și își asumă răspunderea în a atribui abia unei asemenea abordări semnificația ide *obiect* al moralei.

⁷⁰ Ibidem, p. 149.

Emergența *situației morale* apare – la Kant – într-o analiză logică, dar descifrarea ei trimite la un trecut și se deschide spre un viitor, chiar fără voia filosofului sau împotriva intențiilor sale. Persistă, astfel, o confuzie în urmărirea problemei dar Kant stăruie și aduce explicitări, ia căror urmărire promite – la capătul ei – mai multă claritate într-un punct cheie al cercetărilor sale, căci privește însăși „metoda celor mai înalte cercetări morale” 29.

Dificultatea decurge, printre altele, la Kant, din faptul că efortul isău de explicitare se folosește de examinarea unor situații aparent individuale și nu de grup (clasă); ajunge, însă, ca lectura să depășească această limitare, oare este a timpului, dar care întunecă ideea, pentru ca alte sensuri – mai largi – să se ofere înțelegerii, demers eu atât mai îndreptățit, cu cât Kant însuși încurajează în lucrările sale ne-esoterice o asemenea lectură iscoditoare.

1. Deoi, omul este o ființă care are – *nevoi*. Întrucât aparține lumii sensibile, iar rațiunea lui se îngrijește în mod firesc de împlinirea lor.

2. Dar (rațiunea își constituie – îngrijindu-se de nevoile sensibile – și „un scop mai înalt”, căci altfel n-ar reprezenta la om decât ceea ce instinctul este pentru animal.

Acest „scop mai înalt” se divide (dedublează) la rândul său în:

1) facultatea de a examina și diferenția ceea ce este bun sau rău *în* de bun sau rău în vederea satisfacerii unei nevoi empirice; și

2) facultatea de a distinge total *această anume judecată* „mai înaltă” de cea precedentă și de a face din ea condiția supremă a însuși binelui-în-sine.

Ceea ce s-a arătat înainte ca putând fi considerată o *situație morală* ține deci nu numai de distincția relativ neutrală dintre ceea ce este văzut ca bine-în-sine și binele empiric; nici numai de considerarea binelui-în-sine ca „mai înalt” decât cel empiric; ci abia de faptul că binele-în-sine (deci binele moral) stă la rândul său sub condiția (sau geneza) judecății care îl diferențiază și îl constituie.

Decurge de aici „paradoxul metodei într-o Critică a rațiunii

practice”: „că anume conceptul de bine și rău moral nu trebuie să ție determinat anterior legii morale (căreia ar trebui să-i servească, după avarență, chiar de bază), ci numai (cum se întâmplă aici) după ea și prin ea” 30.

Decurge că nu conceptul binelui, ca al unui obiect, determină și face posibilă legea morală, ci, invers, că legea morală determină și face posibil în primul rând conceptul binelui (moral) 71.

E o răsturnare coperniciană. Căci, se explică filosoful, sau binele este determinat după concepte empirice, dar atunci el nu este înșine și nu este moral; sau el este înșine (moral), dar atunci condiția posibilității lui este recunoașterea sau admiterea necesară a unei legi anterioare, în măsură să-i determine, lege „pură practică” și evident *apriorică* în raport cu obiectul rațiunii practice (binele sau răul) pe care îl determină.

Ajuns aici, Kant crede a fi găsit „cauza ocazională a tuturor rătăcirilor filosofilor cu privire la principiul suprem al moralei”72, și întrebarea la care urmează să se răspundă înainte de orice altă dezvoltare privește tocmai această „cauză a tuturor rătăcirilor”: este ea reală?; poate fi ea determinată și pe o altă oale decât aceea a deducției kantiene, oare o obține indicând mai curând *locnt* unde o explicație se impune, decât producând explicația ca atare, și a cărei lipsă este cu atât mai evidentă datorită cercetărilor sale.

Despre antici, Kant crede că își dădeau pe față această eroare, prin aceea că își îndreptau cercetarea morală numai asupra determinării conceptului de *bine suveran*, prin urmare „un obiect pe care intenționau să-i facă apoi principiul determinant al voinței în legea morală”; „pe când mult mai târziu, după ce legea morală s-a adevărit în primul rând prin sine însăși și s-a justificat ca nemijlocit principiu de determinare al voinței, obiectul poate fi prezentat voinței determinate acum după forma ei a priori...” 33.

Kant constată aici o diferență constituită *în timp* în metoda

⁷¹ Ibidem,, p. 152.

⁷² Ibidem, p. 153.

cercetării morale, pe care o atribuie necunoașterii (erorii). Fie, însă, că ar ține numai de dezvoltarea (rafinarea) cunoașterii ea atare, sau că însăși posibilitatea obiectivă a cunoașterii acestui raport a devenit între timp alta, această modificare a metodei s-a impus – cum arată Kant – mult mai târziu, *după ce legea morală s-a adevărit în primul rând prin sine însăși* și s-a justificat ca nemijlocit principiu de determinare a voinței. Nu e deci numai o eroare de cunoaștere, ci a fost necesar ea legea morală însăși, înțeleasă ca determinație a rațiunii practice posibilă prin libertate, *să se fi dezvoltat* prin sine-însăși ca principiu nemijlocit de determinare a voinței.

De sub nouri, deci, o primă lumină, încă vagă. Acest „mult mai târziu”, când legea morală determină nemijlocit voința – în timp ce înainte ea însăși era determinată de autoritatea unui *bine suveran*, și când conceptul despre bine și rău stă sub legea morală, care anulează astfel orice altă autoritate în afară de aceea a propriei sale auto-determinări; acest „mult mai târziu” nu poate fi altceva decât un *timpeu istoric* caracterizat de o *stare spirituală* înnoitoare și în acest sens revoluționară, din a cărei problematică și din ale cărei elaborări practice filosoful distinge și reține o răsturnare (copernicană) reală în modul de a se constitui și de a ființa al moralei. Sunt anii în care un Saint-Just se va întreba: „ce este un rege pe lângă un francez?” 34, cu sensul de: ce este o autoritate, fie ea și aceea a regelui, pe lângă un om? Pentru ca omul să fie liber, conceptul autorității

Ibidem, p. 153.

34 Saint-Just, *Texte*, L. Jaspard, Monaco, 1946, p. 197.

— Care face libertatea inconceptibilă pentru că o suprimă – trebuie suprimat la rândul său, iar ceea ce rămâne este *libertatea instaurându-și propria sa legislație: legea morală*. Libertatea n-are modele, în afara acelor pe care singură le produce.

Metoda cercetării în filosofia moralei, în limitele căreia Kant înscrie întreaga problemă, este astfel afectată de schimbarea conținutului ei.

Vechiul conținut era fixat în autoritate și era el însuși această autoritate a *binelui suveran*, fie că se afla pus aici un Dumnezeu, fie o

instituție: biserica, statul, fie în sfârșit un principiu cristalizat în: virtute (la stoici), fericire (la Epicur), iubire (în religie), individualism (egoism-altruism) în practica empirică a vieții cotidiene burgheze (mercantile), care se instaura.

Noul conținut era ne-fixat în conceptul unui obiect al rațiunii practice și tindea să se definească în opoziție radicală cu orice fixare a sa (orice fixare într-un obiect fiind o alterare, o decădere în starea de *eteronomie* anterioară). Această ne-fixare devine ea însăși *concept*, dar nu al unui *obiect* determinat (al rațiunii practice), căci s-ar anula fixându-se din nou, ci al unei legi care face din *libera autodeterminare a voinței* (omului) conținutul său, și se constituie prin chiar această situare autonomă a sa ca fiind sensul de a ființa al moralei, *legea*. De aceea, la Kant, „numai o lege formală, adică o astfel de lege care nu prescrie rațiunii nimic mai mult decât forma legislației ei universale drept condiția supremă a maximelor, poate fi apriori un principiu de determinare al rațiunii practice”⁴⁴³⁵.

O lege care prescrie, deci, forma legislației ei universale (sau: prescrie libera autodeterminare a voinței) drept condiția supremă a maximelor rațiunii practice, face din forma ei (libera autodeterminare a voinței) – oare a trecut în conținut – criteriul fundamental a ceea ce este moral și imoral, bine și rău.

Kant instituie astfel un nou înțeles posibil a ceea ce este moralitatea și conținut moral, în opoziție cu înțelesul tradițional, deși – evident – (pentru a-l invoca pe Kant împotriva lui Kant) nu și-a elaborat până la capăt propriul său concept, nici nu era – ca fiu al timpului său – în măsură să o facă, ceea ce a provocat în mod firesc nesfârșita odisee – nici azi încheiată – a atât de cutezătoarei sale originalități.

Căci – fie și dincolo de limitele în care și-a reprezentat propria sa idee revoluționară

— Kant surprinde și identifică ca un explorator un principiu obiectiv (în sensul ulterior elaborat de materialismul istoric) al moralei, care îi devine acesteia lege (a conținutului ei). Ceea ce îl va îndreptăți pe Lucien Goldmann să scrie, comentându-l pe Kant: „există

deci, în morală, un criteriu material al binelui și răului” 36.

Acest criteriu (principiu) este *auto-determinarea liberă* a voinței, liberă deci de un *obiect* determinat al rațiunii (practice), liberă de autoritatea instituită și fixată – să spunem de datini, de legi, de o practică empirică instituită ea însăși ca autoritară – ca o tiranie a maximelor empirice sau a ceea ce este inert și lipsit de perspectivă în derularea vieții cotidiene.

Kant nu descoperă impulsul acestei tendințe de auto-determinare liberă a voinței, nu ajunge astfel la ceea ce va fi designat prin *conceptul necesității* în istorie și societate. Dar el aproximează o asemenea *lege*

Ili Lucien Goldmann, *La communauté humaine...* p. 196.

obiectivă, căreia îi atribuie *sensul libertății*. E o libertate încă sincretică, omogenă, care nu și-a dezvăluit – la nivelul cunoașterii kantiene – procesul propriei sale dedublări în termenii ei contrari: necesitate și libertate. Apare, totuși, un substitut al acestei dedublări: *libertate-moralitate*, primul termen ca mișcare distinctă de natură a comunităților umane și a omului; al doilea termen, ca liberă autodeterminare a voinței în chiar cadrul acestei libertăți și condiționată (făcută posibilă) de chiar această libertate.

Libertatea este, ca atare, nu numai condiția de posibilitate a moralității, ci este totodată și conținutul ei, ca auto-determinare liberă (de-sine-însuși) a omului și a comunității sale, deci ca *libertate morală* în sensul opțiunii pentru această auto-determinare și în acest sens *pozitivă* (nu numai ca „esență negativă” – Hegel), întrucât determină ceea ce poate fi considerat bine și rău din perspectiva acestui criteriu nou, pozitiv întrucât făcând din libertate principiul moralei, eliberează morala de servitutea propriei sale inerții, ca stând sub o autoritate străină de ea.

Sub acest înțeles, noul concept al moralei pare menit să înfrunte vitregia timpului (secolelor), ca și pe aceea a criticii ideologice, anticipând un *imperiu al libertății*, ca o nouă treaptă a existenței și culturii, comparabil ca moment de cotitură în ceea ce privește sensul însuși al moralei, cu ceea ce a însemnat „momentul socratic” pentru

trecerea de la *morală gentilică*, întemeiată pe principiul „omul este măsura tuturor lucrurilor”, la *morală raporturilor cetățenești inegale*, dar superioare celor dintâi, întemeiată pe principiul „binele” este măsura tuturor lucrurilor.

Ipoteza unei periodizări în dezvoltarea moralei după forma (conținutul) ei și locul istoric al conceptului kantian

„Pentru a se naște o adevărată năzuință generală, spiritul unui popor ar trebui să ajungă la a voi ceva nou – dar de unde să apară acest nou? Ar însemna că s-a ivit o reprezentare mai universală, mai înaltă a spiritului poporului despre sine însuși – dar chiar prin aceasta un nou principiu determinat, un nou spirit a devenit prezentu *7 (Hegel).

m

Criticându-l pe Kant, Hegel a făcut cel mai mult – fie și indirect – pentru descifrarea și înțelegerea contribuției kantiene la auto-determinarea de sine a omenirii, sub raportul stadiului pe care tocmai îl atingea în dezvoltarea ei, și aceasta este valabil, chiar dacă în măsuri diferite, atât pentru cunoașterea teoretică, ca și pentru cea practică, în acest ultim caz privind anume mobilitatea, predispoziția pentru acțiune, inventivitate și creație, iar de aici tendința de reevaluare a sensului vieții pentru ființarea omului. Dar, în timp ce la Kant, toate acestea apar ea și cum ar fi *descoperiri noi* ale unor *stări încă vechi*, care au rămas ascunse ca urmare a unui viciu de cunoaștere, Hegel le privește ca aduse de mersul istoriei și urcând ele însele spre suprafață, în așa fel încât cunoașterea lor devine posibilă întâi de toate sub

37 G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Editura Academiei, 1968, p. 75.

Ibidem, p. 585.

32 Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 7.

39

37 *Ibidem*.

18 K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, ediția a 2-a, Editura politică, p. 537.

39 G.W.F. Hegel, Loc. cit., p. 58G.

44 Ibidem.

43 Ibidem.

54 Ibidem, p. 408.

VI lin. Kant, *Critica rațiunii pure*, pp. 300 – 301.

75 Ibidem, p. 300.

89 Ibidem, p. 602.

0 Ibidem.

<J1 Ibidem.

99 Im. Kant, *Critica puterii de judecare*, p. 340.

101 Ibidem, p. 341.

— E o anticipare a viitorului curs al filosofiei, care face inteligibil sensul implicat al cercetărilor kantiene și justifică o nouă lectură, deci o nouă descifrare a adevărului lor.

111 G.W.F. Hegel, *Filosofia spiritului*, p. 245.

11 Im. Kant, *Critica puterii de judecare*, p. 85.

23 Ibidem.

31 L. Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, P.U.F., 1948, p. 183.

33 Im. Kant, *întemeierea...* p. 37.

36 Ibidem, p. 43.

37 Ibidem, pp. 43 – 44.

38 Ibidem, p. 45.

10 Ibidem.

41 Ibidem, p. 39.

42 Ibidem, p. 47.

44 Ibidem, p. 51.

49 Ibidem, p. 52.

52 Ibidem, pp. 52 – 53.

54 Im. Kant, *întemeierea...* p. 53.

57 Ibidem, p. 273.

53 Ibidem.

59 Ibidem, pp. 273 – 274.

65 Ibidem.

- 67 Im. Kant, *întemeierea* „p. 79.
68 Ibidem.
70 Ibidem.
72 Ibidem.
7 e *Ibidem*, p. 65.
77 *Ibidem*, p. Go.
84 Ibidem.
86 Ibidem.
1 Im. Kant. Critica rațiunii practice, p. 102.
23 Lucien Goldmann, *La communaute humciine...* p. 134.
35 Im. Kant, Critica rațiunii practice, p. 153.

propriul lor impuls. Și, astfel, ceea ce la Kant este obstacol care blochează cunoașterea, devine la Hegel premisă explicativă, care dimpotrivă o încurajează să avanseze și o consolidează. Ceea ce în termenii unui om abstract, fie el individual sau fie înțeles ca concept universal, dar privit în ambele ipostaze ca suspendat în singularitatea sa – rămâne înghețat și inconceptibil, devine dimpotrivă fluent și rațional îndată ce Hegel topește aceeași problemă în succesiunea contradictorie a istoriei și în stadiile de dezvoltare complexă a raporturilor dintre indivizi în dezvoltarea comunităților umane. Descoperirile de geniu ale cercetărilor kantiene, îndeosebi în spațiul rațiunii practice, rămân din această cauză ca puncte de lumină aparent izolate într-o mare de întuneric, pe care abia dezvoltarea ulterioară a *legăturilor care le unesc* le conferă, deci într-o teorie, adevărul altfel ascuns. Adeseori, Kant ajunge, cu cercetarea sa, în vecinătatea unor viitoare concepte hegeliene, fără să treacă totuși pragul și rămânând în întunericul din afara lor, ca într-o obscuritate ascunzând tocmai sursa de lumină care ar fi putut s-o împrăstie, dar pregătind astfel dezvoltările hegeliene, izvorâte adeseori din chiar punctul în care Kant este mai unilateral și obscur.

Cu toate acestea, Hegel vede – deși nu întotdeauna suficient de clar – în filosofia lui Kant un moment de cotitură în cunoașterea teoretică, ca și în modul de a fi gândită practica, respectiv înțelesul

acțiunii și conceptul moralei.

„Este o mare și extrem de importantă determinație a filosofiei kantiene faptul că autorul ei a reintrodus în însăși conștiința de sine ceea ce este esența acesteia...; întrucât omul caută cutare și cutare scop, se întreabă cum trebuie să aprecieze lumea, istoria, ce trebuie el să considere aici ea scop. suprem? Dar pentru voință nu există alt scop decât cel scos din ea însăși, scopul libertății sale. Stabilirea acestui principiu constituie un mare progres; e un mare progres faptul că libertatea este axa supremă în jurul căreia se învâртеște omul, că ea este acea culme supremă care nu se lasă doborâtă de nimic; încât omul nu recunoaște nimic ca valabil, nicio autoritate care ar fi îndreptată împotriva libertății sale” ... „încât ceea ce nu respectă această libertate a lui nu-l obligă întru nimic. Acesta este principiul; însă filosofia kantiană la atâtea se și oprește”⁴⁴³⁸.

Stabilirea acestui principiu: al libertății, este un mare progres; deci, că *libertatea este axa supremă* în jurul căreia se învâртеște omul.

Dar, tocmai prin aceasta Kant răstoarnă vechiul concept al moralei, întemeiat pe principiul binelui, punând binele sub criteriul libertății. Nu este bine decât ceea ce este posibil prin libertate. E un nou mod de a concepe viața însăși; începând cu interogația privind modul în care vrea omul să trăiască, întreaga problemă se înscrie într-o nouă perspectivă a istoriei, evident încă obscură pentru Kant ca și pentru Hegel, deși în mod diferit obscură pentru fiecare dintre cei doi filosofi. La Kant, cercetarea asupra *forme* moralei îl pune în situația să observe că singura ei reconstrucție posibilă în spiritul timpului este întemeierea ei pe „axa supremă în jurul căreia se învâртеște omul” – libertatea, fără să știe că exprima prin aceasta *nevoia unei cotituri* care tindea să se implanteze în mersul istoriei însăși. Hegel, dimpotrivă, elaborează el însuși categoria de *schimbare*, care ia forma *prăbușirii* și în

118 G.W.F. Hegel, *Istoria filosofiei*, vol. II, Editura Academiei 1964, pp. 615 – 616.

același timp de „*ivire a unei vieți noi*”³⁰, când apare „o reprezentare mai universală”⁴⁴, „mai înaltă a spiritului poporului

despre sine însuși 44, și chiar prin aceasta „un nou principiu determinat, un nou spirit a devenit prezent⁴⁴. Or, abia în acest sens, dezvăluit de Hegel în alt loc, poate fi înțeleasă judecata sa privind *descoperirea* lui Kant ca semnificând un „mare progres⁴⁴, deci întrucât Kant conceptualiza sensul de mișcare al unei realități și prefigura o perspectivă, care se contura ea însăși ca un „trebuie să fie⁴⁴ și justifica o morală, un *concept al moralei*, pe măsura unui asemenea timp.

Kant își plasase „paradoxul metodei⁴⁴ și constituirea noului său concept de morală în opoziție cu rătăcirile filosofilor, referindu-se mai ales la cei antici, care vizau determinarea conceptului de *bine suveran*. Dar pe temeiul analizelor ulterioare ale lui Hegel asupra momentului de discontinuitate pe care l-a reprezentat apariția conceptului de *bine (suveran)* în opoziție cu conceptul sofist pe atunci însă puternic instaurat: omul este măsura tuturor lucrurilor, se poate contura o succesiune de *schimbări* radicale (cotituri) în ceea ce privește conceptul moralei, menită să pună într-o lumină nouă semnificația conceptului kantian și locul său în istorie.

Înscrinem aici liniamentele schematice ale acestei succesiuni.

I. Un stadiu al cunoașterii moralei prin conceptul ei, reprezentat de principiul sofist: *omul este măsura tuturor lucrurilor*. Se distinge aici o etapă a culturii când omul își este sieși suficient ca model și năzuință, punându-se astfel pe sine ca principiu. Este umanismul lipsit încă de gând, în sens de conștiință-de-sine, al moralei obiective. Distincțiile – fără să lipsească – nu s-au conturat, nu s-au impus. Opozițiile se integrează în existent, care nu și-a construit o altă imagine despre sine prin înlăturarea lor, nu s-a dedublat, își găsește în sine-însuși satisfacția sa. Gândirea rămâne înscrisă în limitele acestui principiu. Omul face din sine scop. Scopul este în același timp omul în ființa sa empirică și principiul ființării sale ca om. Principiul nu prospectează mai departe, nu fixează altceva decât tocmai această ființare empirică a sa ca scop. Dar aparența acestui echilibru ascunde, în chiar acest echilibru, contradicția care i se opune. Avem o cufundare totală în existent, identitate; totodată reprezentarea măsurii tuturor lucrurilor prin particularul ființării omului empiric face abstracție de existența

reală, în evoluție, a relațiilor dintre indivizi, de apariția neidentității și a contradicțiilor, față de care o asemenea morală devine exterioară și neputincioasă. Câtă vreme omul e în-sinele nediferențiat, morala se constituie ca în-sinele acestei mărginiri a ne-diferențierii, afirmând omul ca măsura tuturor lucrurilor. Avem morala obiectivă pe care nimic nu o constrânge să se cunoască în această calitate a ei. Dar avem și absența unui concept al moralității în măsură să producă adecvarea ei la noua problematică a diferențierilor și opozițiilor, maturizată în cursul evoluției istorice.

bine și rău. ba chiar opunându-le imaginea unui altceva, *Bine-le* în sine, cel mai mare *Bine*, *Bine-le* suprem. După Hegel, lui Socrate îi revine meritul de a fi ridicat la concept această adâncă mutație intervenită în structura modelului moral. Și este fapt, că, odată cu Platon și Aristotel și până în zorii timpurilor moderne, la Spinoza, teoria etică se dezvoltă pe temeiul cercetării multilaterale a *Binelui*, devenit rațiunea de a fi și criteriul moralității.

Cu noul ei concept morala se distanțează de sfera nemijlocită a empiricului nedeterminat, care o menține în confuzie, înaintează spre un plus de determinare și universalitate. *Bine-le* acționează, astfel, ca separând lumina de întuneric, pozitivul de negativ, ceea ce e de căutat, de ceea ce e de ocolit. Totul, începând cu omul și relațiile sale, este supus acestei dihotomii. Abia raportat la bine și rău, omul însuși poate fi acum gândit în termenii moralei. Noi concept introduce, așadar, un principiu de diferențiere, distincție evident declarată între bine și irău. Morala devine tocmai punerea și perpetuarea acestei distincții, introducerea acestei distincții în modul de a privi și aprecia situațiile și faptele oamenilor. Prezența moralei se înscrie ca fiind aptitudinea și necesitatea umană, totodată, de a se supune autorității unei asemenea distincții, funcție de bine și rău, așezate pe frontispiciul întregului edificiu. Totul se dedublează, corespunzător, în categorii polare, a căror înțelegere în contradicția lor implică activitatea gândirii, cunoaștere și rațiune, până acolo încât virtutea însăși, fiind ceva folositor, este cu necesitate rațiunea unui principiu universal, căutarea, cunoașterea și realizarea acestei rațiuni.

Distanțarea de temeiul empiric rămâne tendința acestei morale, dar o distanțare în care temeiul empiric și limitele sale social-istorice și de clasă, continuă să constituie pivotul ei. *Bine*-le devine, la rândul său, limita înăuntrul căreia omul este dominat de căutarea folosului. Între bine și simpla utilitate, distanța este dinamică, dar relația se păstrează. Sensibilul apare aici dominat de momentul realizării afective și spirituale, particularul își descoperă nevoia de universal, omul află că depinde de comunitatea sa, dar morala rămâne totuși expresia acestei căutări de sine într-un alt echilibru și o altă armonie, e marcată de unilateralitatea stăruitoare a acestei dominante. Oricât ar părea de surprinzător și în ciuda unor orientări de o extremă diversitate, morala binelui nu-și depășește decât accidental și trecător acest punct limită al ei.

Omul rămâne întors asupra sa, într-o introspecție oare fără să fie sterilă, întrucât e stimulativă în acțiune practică și activă ca cunoaștere, activă ca înrâurire asupra formării umane, măsoară – și ea – un stadiu al culturii.

III. Kant înfruntă această limită istorică a Binelui pentru a elibera conceptul moralității de determinaițiile sensibilului și ale existenței empirice, care fac din om un mijloc și îl dezumanizează în această alterare a sa. Autonomia voinței pe care o postulează, vizează un sens liber al vieții și indică aspirația spre o morală care să-și facă din această voință autonomă conceptul ei. Kant descoperea în epocă, în climatul și oamenii ei, nevoia pozitivă de un alt model moral, și anume de o morală care consemnează și afirmă că omul e apt și disponibil să se pregătească pentru asaltul cerului, cu condiția expresă a negării și depășirii criteriului numai empiric al *Binelui*. Conceptul acestei morale se afirma, astfel, a fi însuși principiul moralității, morala constând în ascultarea necondiționată de acest principiu, pe care niciun *bine* numai empiric nu-l satisface decât în afara moralității. Ceea ce este moral, se definește numai prin respectul pentru om ca ființă liberă în sine; principiul moralității este singurul concept în măsură să-i asigure autenticitatea, să valideze prin acte făcute în numele principiului moral și liber de orice bine *empiric* această autenticitate morală a lor.

În acest strat eterat, duplicitățile, compromisurile nu mai au stare civilă; nici amăgirea sau împăcarea cu substitute de moralitate, cum ar fi gestul filantropic, răscumpărarea păcatelor.

Kant ridică principiul moralității la poziția nouă de concept al moralei, producând – în limitele unei demonstrații teoretice – dovada legitimității posibile a unei asemenea prospectări ipotetice a perspectivelor umanului, respectiv ipoteza unei umanități a cărei morală să se întemeieze anume pe acest principiu și a cărei realitate să-i facă posibil. Dacă, în ipoteza lui Kant, *Bine-le* trebuie pus sub criteriul legii morale pentru ca noul concept al moralei să poată înainta, lucrurile stau așa, întrucât se intuiește aici o accentuată incompatibilitate între mărginirea conținută în suveranitatea absolută a Binelui, cu servituțile pe care le implică, și nemărginirea perspectivei pe care o deschide recunoașterea posibilității unei morale care să se justifice numai și exclusiv prin recunoașterea că omul este apt să se autodetermine liber și că este demn de ceea ce este numai cu această condiție.

În această punere deschisă a sensului pe care trebuie să-l realizeze morala pentru a fi în conformitate cu conceptul ei stă întreaga originalitate a perspectivei kantiene, și totodată explicația reîntoarcerii periodice a contemporaneității la temeritatea acestei sugestii. Kant înfruntă, sfidează chiar o morală care-și vede realizarea în suficiența și satisfacția Binelui; Bine-le ar fi mai curând punctul terminus al ciclului, unde încetează orice tensiune, orice efort și orice autodepășire posibilă; în timp ce, după conceptul ei nou, morala ar fi, dimpotrivă, reluarea continuă a efortului uman. *Bine-le* ar indica, în acest spirit, ceea ce vrea și așteaptă omul pentru sine-însuși, în vederea posesiunii și a consumului astfel supralicitat. Principiul moralității are în vedere, dimpotrivă, pasul următor și îl anticipează prin angajarea tensiunii spiritului.

Linia de demarcație dintre aceste două morale atât de diferențiate după conceptul lor, separă preistoria umană de istoria ei, în înțelesul atribuit de Marx acestor categorii, respectiv stadiul dezvoltării spontane, oarbe, sub imperiul necesității, când idealul

Binelui dă expresia cea mai sublimată mobilului care propulsează creația umană, de stadiul astăzi maturizat al aspirațiilor umane mai vechi, când posibilitatea unei dezvoltări conștiente, apte să vizeze departe în viitor, solicită o spiritualitate umană corespunzătoare, a cărei morală n-ar putea fi alta decât tocmai eliberarea de mărginirea conservatoare la care condamnă simpla căutare avidă a *Binelui* și angajarea liberă și lucidă, pe temeiul evident al condițiilor obiective realizate, la ceea ce s-ar putea numi aventura continuă a prospectării și creației umane, guvernată de astă dată nu de dura necesitate oarbă, ci de libera mișcare devenită acum posibilă, a tuturor însușirilor omenești.

Ceea ce Marx numea: completa emancipare a tuturor simțurilor și însușirilor omenești, devenită posibilă tocmai prin faptul că aceste simțuri și însușiri au devenit umane „atât în mod subiectiv, cât și în mod obiectiv⁴⁴, încât o comunitate umană ajunsă *la momentul belșugului de produse și al repartiției după nevoi*, nu s-ar mai afla în fața unui *stadiu al culturii și moralei umane*, care n-ar rezista sub povara paralizantă a unui asemenea belșug, ei – dimpotrivă

— S-ar confirma în măsură să-i domine și să-i subordoneze scopurilor sale omenești.

În limitele acestor liruamente, Kant e un precursor. El prospectează o spiritualitate care și-a depășit momentul contradicției sale externe cu haosul dominator al existenței umane sub imperiul necesității, și se întoarce asupra ei însăși, descoperindu-și și punându-și în față propriile ei contradicții interne, a căror mișcare tinde să câștige în acest sistem de coordonate al dezvoltării libere, o poziție precumpănitoare.

Kant preconizează o morală al cărei concept este însuși principiul moralității, sau legea morală, sau *forma legii*, respectiv faptul de a fi lege morală și nu altceva, angajând actul uman și răspunderea umană pentru actul său în fața acestui for al propriului său principiu de moralitate. Numai așa, omul se ridică la nivelul de răspundere corespunzător unei libertăți dinamice ascendente, care nu-și mai recunoaște niciun alt termen limită al libertății sale decât

propria sa moralitate, responsabil angajată, ridicată la rangul de principiu al ființării omului ca om.

Or, abia acum morala, departe de a se fi uniformizat, își dezvăluie deschis dinamica contradictorie a naturii sale interne, ineputabilitatea energiei sale astfel propulsată și amplificată.

Câtă vreme Bine-le este conceptul moralei, un *Bine* pe care nicio delimitare de util (folositor) nu-l poate rupe de propria sa umbră empirică, mecanismul de reglare a criteriilor și normativității morale integrează acest cadru empiric al necesității și este controlat, ținut sub strânsoarea legilor sale de fier. Dura necesitate confruntă, înfruntă și corectează punitiv, implacabil jocul în jurul rigurozității normative, prin care morala se realizează. Morala poate fi astfel mai mult sau mai puțin liberală, îngăduitoare, dispusă la concesi, în cele din urmă dispusă la iertarea păcatelor și implicit la reproducerea lor succesivă, câtă vreme – pe de altă parte – necesitatea îi corectează dur și cu o nepăsare rece, absolută și de aceea exemplară, această nevinovată cochetărie.

Morala e bună, ursita e rea. Conflictul în sine însuși și cu sine-însuși al moralei este benign.

Dar când este ridicat la concept principiul însuși al moralității, morala ca atare preia asupra ei întreaga povară a lumii, ca exprimând astfel un înalt grad de dominare umană liberă asupra necesității. Din ușuratică, ea tinde acum la angajare totală și la responsabilitatea gravă a acestei angajări. Intensitatea mișcării ei interne, contradictorii, crește nemăsurat, până la antagonism sau conflicte ireconciliabile. Natura ei însăși apare acum dominată de o înclinație la intransigență, pe care numai cunoașterea lucidă a condiției umane o mai poate tempera, ferind-o de pericolul ridicol al puritanismului. Morala al cărei concept este însuși principiul moralității, implică, astfel, o intransigență temperată într-un climat conflictual, de opoziții și contradicții care se pun și se amplifică în cursul dezvoltării, în raport direct proporțional cu ritmul însuși al acestei dezvoltări.

Lupta este deschisă și nicio mulțumire de sine pentru *Binele* atins nu o mai poate anihila.

În morala acestui concept, orice maximă gândită ca universală se suprimă, iar moralitatea stă în această atitudine – încă ipotetic atribuită umanului – de a privi critic, dar onest critic și consecvent critic, fiecare stadiu nou al ființării sale. Subzistența contrariilor devine astfel legea și forța eticului ca atare, în fața cărora cad – istoric vorbind – toate zidurile Jerihon-ului.

Împlinirea acestui rezultat trebuie întinsă însă la infinit și numai în această lumină poate fi gândit ca real conceptul unei morale care face din libertate instrumentul progresului său; conceptul unei morale deschise, pentru care perfecțiunea nu este imaginea abstractă a unei amăgiri de mit, ci – de fiecare dată – concretul unei sarcini, care – cum arată Hegel – *trebuie să fie îndeplinită și totodată să rămână sarcină*, această contradicție mereu reprodusă a moralei, constituită și reconstituită din distanțarea idealurilor umane de fiecare treaptă atinsă a evoluției sale, distanțare cu atât mai radical, mai intransigent și pasionat reliefată, cu cât mai cuprinzător și autentic este momentul realizat al libertății sale.

Potrivit conceptului ei, astfel determinat, nu i s-ar mai putea cere, așadar, moralei să se împlinească, să se realizeze, să ajungă la capătul eforturilor sale; ci să suprimă în sine orice limitare, să deschidă ou intransigență mișcarea liberă a contradicțiilor care o propulsează.

Demnitatea umană, sau personalitatea sa maturizată pare a-și descoperi abia în această tensiune echilibrul și armonia la care aspiră.

O asemenea viziune nouă, deși abia conturată, dar confirmată totuși în dezvoltările ulterioare despre sensul de a fi al moralei de perspectivă în societatea contemporană, îndeosebi așa cum s-a definit în gândirea filosofică marxistă, îndreptățește fie și parțial considerarea ei ca exprimând – cum arată Lucien Goldmann – „un refuz categoric al omului individualist, așa cum este el astăzi¹⁴. Căci, de fapt, „Kant a izbutit să concentreze în câteva cuvinte condamnarea cea mai radicală a societății burgheze și să formuleze întemeierea oricărui umanism de perspectivă prin definiția sa a imperativului practic: acționează astfel ca să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui

altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc. Dacă se înțelege de aici – continuă Goldmann – în ce măsură această formulă condamnă orice societate întemeiată pe producția pentru piață, în care ceilalți oameni sunt tratați ca mijloace în vederea realizării profitului, se poate constata în ce măsură morala kantiană este o morală a conținutului și în ce măsură ea este un refuz radical al societății existente¹¹⁴⁰.

În Lucien Goldmann, *La communauté humaine...* p. 197.

Antinomiile libertății, la Kant, și absența conceptului de necesitate în istorie

„Conceptul de libertate... constituie cheia de boltă a întregii clădiri... (Kant) 41.

Niciuna din problemele fundamentale, de a căror descifrare Kant lega reușita sau eșecul cercetărilor sale, nu i-a pus filosofului atâtea dificultăți, ca aceea a libertății. După cum dintre toate problemele fundamentale, niciuna nu i se părea mai hotărâtoare, considerând-o *cheia de boltă a întregii clădiri*, decât tocmai libertatea, al cărei principiu interior îi rămânea ascuns, fără să poată, totuși, renunța la presupoziția unei soluționări – fie și strict formală, sub înfățișarea unui *postulat* – a *necunoscutelor* pe care le conținea și din care se institua.

Kant ajunge în acest impas, pe care nu-l va mai depăși; dar impasul însuși, ca și efortul teoretic de a găsi o ieșire din strânsoarea lui capătă – împreună – o semnificativă deși mai puțin observată valoare eu

41 Im. Kant, *Critica rațiunii practice*, pp. 89 – 90.

ristică, indicând tocmai locul unde urma ca îndelungatele cercetări post-kantiene, și istoria însăși, să lucreze la elaborarea unui răspuns. De altfel, Kant își recunoaște, cu o neafectată sinceritate și totodată liniștit, impasul (eșecul) său prin chiar recursul pe care îl face la serviciul, evident îndoielnic, pe care i-l poate aduce un *postulat*, într-atât era de pătruns de convingerea că dincolo de pragul de cunoaștere în fața căruia el însuși fusese nevoit să se oprească vor fi trebuit să fie într-un fel prezente tocmai elementele care lui îi lipseau,

pe care le căutase cu o rar întâlnită tenacitate, și care își demonstau neîndoielnica lor acțiune în densitatea complexă a realității, îndreptățindu-l ca atare să postuleze libertatea ca fiind necesarmente implicată, deci aptă să fie dedusă din chiar *fenomenele* care reprezentau existentul din perspectiva negativității, ca ceea ce nu este dar trebuie cu necesitate să fie, să se întâmple.

Impasul nu este, însă, prin aceasta mai puțin resimțit ca atare, ca o problemă nesoluționată, dar de soluțiile căreia cercetarea însăși nu se poate lipsi fără daune. Încât filosoful va căuta mereu și va reveni mereu asupra problemei care constituia „cheia de boltă a întregii clădiri”, înaintând totuși într-un teren încă nedestelenit al cunoașterii și producând, deși nesigur, câteva *prime repere* ale unei asemenea cercetări. Și, anume, câteva prime repere care nu și-au pierdut în întregime valoarea lor euristică – în ciuda elementelor de cunoaștere noi între timp acumulate, și a saltului realizat de momentul nou al filosofiei marxiste – tocmai pentru că, acum ca și atunci, întrebarea asupra sensurilor libertății în general, și asupra libertății morale în special rămâne deschisă, ca una care se pune și repune în fiecare epocă de mari cotituri revoluționare, când *răspunsul însuși* nu poate fi descoperit și știut dinainte, căci problema ca atare (pentru care trebuie găsit un răspuns) se naște abia pe parcursul revoluției și al cotiturilor ei, fiind de aceea veche și nouă în același timp. Or, de fiecare dată, tocmai noi care o încărcă de necunoscut constituie acel prag greu de trecut, care obligă gândirea să-și reconstruiască propriile sale instrumente de lucru pentru a ști ce și cum să se întrebe, înainte de a putea spera să afle ce și cum să răspundă.

Încât, reconstituind fie și numai schematic treptele erorilor kantiene în determinarea sensurilor libertății morale, epoca nouă – în căutarea propriilor sale căi – poate afla, cel puțin, care sunt falșii prieteni ai acestei cunoașteri, dacă despre cei buni *numai ea singură*, prin propriile sale strădanii cercetătoare și repetate experimentări ar putea să aștepte mai multă claritate și o oarecare certitudine suplimentară, în raport cu cei vechi.

S-a reținut, încă din *Critica rațiunii pure*, ca un prim moment

posibil al libertății intervenția rațiunii în seria cauzelor: „dacă rațiunea poate avea cauzalitate cu privire la fenomene, ea este o facultate *prin* care abia începe condiția sensibilă a unei serii empirice de efecte” 42. Căci condiția care se află în rațiune nu este sensibilă și deci ea însăși *nu începe*, explică în continuare Kant; așadar *prin* rațiune *se începe*, dar *nu rațiunea începe* condiția sensibilă a unei serii empirice de efecte, ci ea rămâne în afara acesteia. „Prin urmare, aici se găsește ceea ce ne lipsea în toate seriile empirice, anume: *condiția* unei serii succesive de evenimente putea fi ea însăși empiric necondiționată. Căci aici condiția este *în afara* seriei feno

12 Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 452.

menelor (în inteligibil) și prin urmare nu este supusă unei condiții sensibile și unei determinări în timp printr-o cauză premergătoare” 43.

Kant scoate, deci, condiția prin care o serie succesivă de evenimente empirice devine posibilă, respectiv *intervenția rațiunii*, nu numai din seria empirică de efecte *care începe*, ci din orice *serie empirică* de cauze și efecte, punând această condiție în situația de a nu fi ea însăși nici efectul unei condiții sensibile, nici prin urmare al unei determinări în timp printr-o cauză premergătoare.

Kant crede, astfel, că a descoperit „*ceea ce ne lipsea C*, și anume posibilitatea unei condiții în măsură să determine o serie succesivă de evenimente empirice, fără ca ea însăși să fie efectul unei cauze premergătoare.

Această descoperire își va pune pecetea asupra cercetărilor sale asupra moralei, nu însă fără a se confrunta continuu cu dificultatea de a o demonstra și susține cu toată rigoarea, în ciuda unilateralității ei. Încât, apare la Kant o *dedublare* continuă a spațiului investigat, ca fiind laturile contrare ale aceleiași unități, dar care apar – în cercetarea sa – mai curând ca antinomice, când de fapt cursul cercetării însăși le dezvăluie întrepătrunderile și complementaritățile reale, nereținute totuși decât accidental de interpretarea tradițională. Problema este, așadar, de a privi dedublarea și tăietura aici introdusă sub ambele ei dezvoltări kantiene.

I

„Libertatea nu este decât o *Idee* a rațiunii” 44... scrie Kant, întrucât realitatea

3 Ibidem.

Vk Im. Kant, *întemeierea* „p. 75.

obiectivă a existenței sale este în sineândoielnică, spre deosebire – de pildă – de *natură*, a cărei realitate e dovedită prin exemple ale experienței și este ca atare, un concept al intelectului. Kant urmărește să descrie aici modul de a fi al libertății. Când acționează, oamenii își concep viața lor ca fiind liberă. Totuși, această libertate nu este un *concept empiric*, și nici nu iar putea să fie – spune Kant – deoarece ideea sa subzistă întotdeauna, deși experiența arată contrariul consecințelor ce ar trebui să decurgă în mod necesar din supoziția libertății.

Este o contradicție. „Aici își are originea o dialectică a rațiunii, căci libertatea oare este atribuită voinței pare să stea în contradicție cu necesitatea naturii” 45. Totuși – observă în continuare Kant – deși *sub raport speculativ*, plasată între aceste două direcțiuni, rațiunea găsește calea necesității naturale mult mai bine croită și mai practicabilă decât aceea a libertății, totuși *sub raport practic*, calea libertății este singura pe care o putem urma în vederea folosirii rațiunii noastre, *atunci când este vorba să acționăm*. Ambii termeni își au, astfel, propria lor întemeiere, ceea ce trebuie să ducă la supoziția că o adevărată contradicție între libertate și necesitatea naturală nu *poate fi dovedită*, deoarece, nu se poate renunța nici la conceptul naturii, nici la acela al libertății⁴⁶.

S-ar părea, așadar, că ne aflăm în fața unei contradicții numai aparente; „această aparentă contradicție” trebuie totuși să fie înlăturată cu toată hotărârea, „chiar dacă n-am putea niciodată concepe cum e posibilă libertatea” 47. Dacă nu s-ar înlătura contradicția, ar rezulta – prin negarea ideii de natură, „care este la fel de necesară” – negarea libertății însăși.

Este, așadar, de reținut că nu se poate renunța la „necesitatea naturală”. fără de care libertatea însăși nu se produce. Pare, evident,

ciudat ca un gânditor care vede *libertatea instituindu-se din necesitate* (de pildă: cultura este fructul mediat al insoeiabilității; libertatea guvernată de om – fructul mediat al libertății sălbatice) să considere posibilă (și necesară) *înlăturarea* contradicției; or, pe cât se pare, „înlăturând contradicția” (în realitate cu neputință de înlăturat) Kant alunecă de la formalismul său teoretic, acceptabil ca metodă de laborator, la o înțelegere formală (și implicit schematică) a realului însuși, ajungând – în acest punct

— În contradicție cu sine însuși, întrucât avansase totuși ideea că o adevărată contradicție între libertate și necesitate nu poate fi dovedită. Kant își propune astfel să înlătore sau să iasă dintr-o contradicție, pe care, de altă parte, o consideră el însuși ca implicația termenilor considerați.

El spune: „Dar este imposibil să scăpăm din această contradicție, dacă subiectul ce se crede liber s-ar concepe pe sine *în același sens* sau *în același raport* când se numește liber ca atunci când se consideră cu privire la aceeași acțiune ca supus legii naturii” 48. Contradicția s-ar rezuma, deci, la faptul că îl concepem pe om *în același sens și sub același raport* fie când îl gândim liber, fie când îl considerăm supus legilor naturii, ca parte integrantă a acesteia. Or, va trebui să se arate – crede Kant – că aceste moduri sunt diferite, iar omul urmează să fie înțeles în această *diferență* sau de-dublare a sa în *noumen* și *fenomen*.

Dar, precizează Kant, *această îndatorire revine numai filosofiei speculative*, care prin acest mijloc trebuie să deschidă drum liber filosofiei practice. Anume, că de fapt „noi concepem omul în alt sens și raport când îl numim liber decât atunci când îl considerăm ea o parte a naturii, supusă legilor ei; și trebuie să arate că nu numai ambele *pot* sta bine împreună, ci că trebuie concepute *în mod necesar unite* în același subiect...” 4 a. Kant lasă, însă, această *unitate* mai curând în afara analiticelor sale, nu o elaborează ca atare, din care motiv ea trebuie descoperită continuu în interstițiile textului kantian. Ceea ce în «concepțele» sale de filosofie a istoriei apare (deși nu pe deplin explicit) ca *legătură necesară* între spontaneitatea practicei și libertate, *libertatea rezultând din însăși mișcarea* inerentă ființării

comunitare a omului și neavând nicio altă cauză în afara ei, capătă – în spațiul rațiunii practice – sensul unei unități mai curând formale și *exterioare*, în care ambii termeni își păstrează *diferența* și într-un fel *autonomia*.

Se ajunge, astfel, la o antinomie: morală sensibilitate, libertate-necesitate, care *ca antinomie* reproduce în termenii gândirii raționale opoziția suflet-carp, prezentă în toate moralele religioase.

Kant dă curs nevoii de a exprima faptul empiric constatat de rațiunea omenească obișnuită, că omul este impuls sensibil și rațiune (impuls rațional). Ca impuls sensibil

— Omul este fenomen și ascultă de legea din *ordinea fenomenelor*. Dar ca impuls rațional este (se consideră) *ființă* (lucru) *în sine*, face parte din *ordinea noumenală* (noumenon la Kant: un lucru care este obiect al intelectului, nu și al simțurilor; care este numai gândit și inteligibil, râu și cognoscibil; *care nu are valoare numai temporală sau în vederea unui scop* – ci este valoare în sine și pentru sine scop). Kant explică îndelung existența și limita acestei dihotomii. Dar aici el este mai curând prizonierul simțului comun, de la care pleacă, decât gânditorul care îl transcende căutând adevărul.

Libertatea urmează, astfel, să fie dedusă ca o ipoteză a rațiunii. „Libertatea este însă o simplă Idee, a cărei realitate obiectivă nu poate fi demonstrată în niciun mod cu ajutorul legilor naturale, prin urmare nici în vreo experiență posibilă, care deci... nu poate fi niciodată concepută sau chiar numai scrutată. Ea nu este valabilă decât ca ipoteză necesară a rațiunii într-o ființă care crede a fi conștientă de o voință, adică de o facultate încă diferită de simpla facultate de a râvni (adică de a se determina la acțiune ca inteligență, prin urmare conform legilor rațiunii, independent de instincte naturale) 1150.

Libertatea este o ipoteză a rațiunii, fără de care omul n-ar fi decât un lucru în lumea fenomenelor, la nivelul simplei naturi.

Omul empiric (în sensul limitării sale la simpla sa existență naturală – cum ar spune Eugen Ionescu: „mestecă, înghite”) nu este liber. Delimitând lumea fenomenelor de lumea lucrului în sine, Kant crede a determina posibilitatea libertății, întrucât „lucrul în sine” nu

ține de empiric, nu e subordonat timpului.

Ca ființă morală, deci, omul e lucru în sine.

Libertatea e posibilă, dar numai pentru om ca ființă morală, respectiv lucru în sine, subiect al propriei sale voințe.

În lumea fenomenelor, acțiunile lui sunt determinate strict de legile acestei lumi.

În lumea „lucrului în sine”, care iese din temporalitate, acțiunile omului sunt cu necesitate libere, în virtutea acestei detașări.

Ca și „lucrul în sine”, libertatea – am văzut mai sus – nu poate fi dovedită. Ea *trebuie postulată*. Este primul postulat al rațiunii practice pure. Și este un postulat necesar al națiunii practice, întrucât fără presupoziția libertății, morala însăși ar fi lipsită de sens, ca și răspunderea omului față de actele sale.

Kant nu ajunge, astfel, la o întemeiere a libertății, ci numai la postularea ei. Libertatea este reală numai ea presupoziție, este

— Ca atare – subiectivă. De aceea se și află la antipodul necesității și în antinomie cu ea, iar nu în continuarea ei și determinată de ea. Căci *libertate* ar însemna ca orice întâmplare, deci și orice acțiune ce se petrece la un moment dat, să fie exclusiv condiționată de ceea ce *stă în puterea omului* – în timp ce luând în considerare *necesitatea*, fiecare faptă are temeuri care nu *stau în puterea omului*.

La fața acestei opoziții radicale, Kant caută o soluție directă, respectiv înlăturarea critică a antinomiei rațiunii practice.

Or, pe parcursul cercetărilor pe care le întreprinde în vederea acestei „înlăturări”, Kant înaintează adeseori până la limita dincolo de care „antinomia” își pierde rigiditatea și tinde să treacă în contrariul ei. Se instituie, astfel, cel de >al doilea plan al cercetărilor lui Kant asupra libertății.

II

Kant știe, după cum s-a reținut încă din *Critica rațiunii pure*, că „aceeași cauză aparține, sub alt raport, și seriei fenomenelor”; că omul este el însuși fenomen; că voința lui, care este cauza tuturor acțiunilor pe care le întreprinde, are un caracter empiric;

că nu există niciuna din condițiile care îl determină pe om,

conform acestui caracter, care să nu fie conținută în seria efectelor empirice și care să nu asculte de legea lor, potrivit căreia „nicio acțiune dată... nu poate începe de la sine în mod absolut⁴⁴⁵¹.

Rezultă de aici, prin urmare, că s-au diferențiat și distins două laturi: 1. rațiunea este *condiția* permanentă a tuturor actelor de voință prin care se manifestă omul, deși

2. fiecare din aceste acte de voință este *de mai înainte determinat* (nu de rațiune) în caracterul empiric al omului; antinomia este, de fapt, numai aparentă, întrucât se consemnează aici *stadiul atins* al unui proces de scindare și diferențiere în chiar *modul de a se constitui al acțiunii umane ca atare*.

Dar, Kant se raportează la acțiune numai din exteriorul ei, separându-l pe cel care acționează de acțiunea ca atare, deci de momentele ei interioare și pereținând ca demn de menționat raportul viu care se stabilește și integrează omul și fapta sa: proiect și realizare, voință și exercitarea ei, intenție și experiență, încercare și cunoaștere, îndemânare și deprindere. Or, toate acestea se intercon condiționează în aceeași unică mișcare a acțiunii, care se repetă și se schimbă de fiecare dată reconstituindu-și termenii inițiali: *om* și *faptă*, dar într-o reconstituire care adaugă mereu ceva nou în modul de a ființa al fiecăruia din aceste momente interioare ale voinței și acțiunii. Ceea ce este condiție *dinainte determinată* în caracterul empiric al omului, ca și rațiunea ca condiția tuturor actelor de voință – pe care Kant le pune mai curând într-un raport de independență („amândouă pot avea loc, independent una de alta și fără a se tulbura una pe alta⁴⁴⁵²)

— Apar în realitatea lor ca termenii corelativi (scindați și diferențiați) ai unui proces unitar, apți să fie determinați abia în această unitate contradictorie a statutului lor.

Kant precizează însă natura pur formală (teoretică) a acestei antinomii, atunci când arată că nu a urmărit prin dihotomia aici introdusă nici să demonstreze *realitatea* libertății, nici măcar *posibilitatea* ei, ei numai să definească cum poate fi gândita ca posibilă libertatea, și în acest sens „libertatea nu este tratată aici decât ca Idee transcendențială”, prin oare rațiunea încearcă să determine cum poate

„să înceapă” seria condițiilor în fenomen prin ceea ce este necondiționat sensibil⁷³.

Dar, deși în finalul *Criticii rațiunii pure* filosoful manifestă un interes precumpănitor pentru *al doilea concept* al libertății, și anume *în sensul ei practic*, diferența care se instituie aici – între practic și transcendentă – rămâne, totuși, insuficient de determinată, menținând întreaga problemă într-un cadru ambiguu și indicând prin aceasta punctul de maximă dificultate, în jurul căruia cercetarea pivotează, fără a-l depăși.

Kant instituie, așadar, aici, două sensuri ale libertății. „Cunoaștem deci libertatea practică prin experiență ca una dintre cauzele naturii, anume ca o cauzalitate a rațiunii în determinarea voinței, pe când libertatea transcendentă reclamă o independență a acestei rațiuni însăși (de a începe, din punctul de vedere al cauzalității ei, o serie de fenomene) de toate cauzele determinate ale lumii sensibile și ea atare ea pare a fi contrară legii naturii, prin urmare contrară oricărei experiențe posibile, și rămâne deci o problemă”⁷⁴.

Libertatea practică este, de fapt, pur existențială și poate fi dovedită prin experiență. Ea se referă la faptul că nu numai ceea ce există, adică ceea ce afectează nemijlocit simțurile, determină voința omenească (în care caz ar fi o voință pur animală – *arbitrium brutum*), ci omul are o facultate de a învinge prin reprezentări despre ceea ce este util sau dăunător chiar într-un mod mai îndepărtat, impresiile produse asupra facultății sale apetitive sensibile (*arbitrium liberum*); această facultate este *rațiunea*, dar o rațiune condiționată de legile empirice ale existenței, căreia îi corespunde *libertatea practică*.

Se constituie, astfel, o dublă diferențiere, inegal elaborată, dar implicată activ în ipotezele cercetărilor kantiene:

1) la nivelul rațiunii practice, diferența între:

a) rațiunea practică *pură*, în sensul că se reprezintă pe sine că ne-afectată și necondiționată de niciun obiect al rațiunii practice, și b)

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem, p. 000.

rațiunea practică „ne-pură” (sau simplu: rațiune practică), întrucât este condiționată de „legile empirice ale existenței”;

2) la nivelul legilor empirice ale existenței (sensibilul) diferența între:

a) „ceea ce afectează nemijlocit simțurile”.

— Arbitrium brutum, deci o stare pură (naturală) a simțurilor sub acțiunea directă a nevoii, a lipsei; stare intermitentă alternând spontan între insatisfacție (când este activă), și satisfacție (când este pasivă); și b) ceea ce deși afectează sau poate să afecteze nemijlocit simțurile nu mai stă direct sub acțiunea nevoii, a lipsei; de asemenea ceea ce poate să afecteze simțurile în mod mijlocit, fără să țină deci direct de o nevoie pur naturală; se conturează, aici, ca „legi empirice ale existenței” un teritoriu care ține de sensibil, dar care implică totodată un moment rațional al sensibilului, căci numai întrucât a fost suprimat și încorporat un moment rațional în acest mod de a ființa (al simțurilor), rațiunea deține o oarecare putere de înrâurire asupra sa.

Kant ajunge în nemijlocita apropiere a unui asemenea corp de probleme și desighează, de fapt, locul lui necesar atunci când se referă la *facultatea* (omului) de a domina prin reprezentări despre ceea ce e util sau dăunător (chiar într-un mod mai îndepărtat) impresiile produse asupra facultății noastre apetitive sensibile – *arbitrium liberum*. Dar, întrucât Kant atribuie această „facultate” exclusiv rațiunii practice, persistă confuzia – totuși tulburătoare și euristică – asupra unei stări de „rezonanță” a rațiunii practice înseși, care – cel puțin în această ipostază – face să coincidă sensibilul și raționalul în *unitatea aceluiași concept*, ca o sensibilitate rațională (simțuri raționale) sau ca o rațiune sensibilă (o rațiune a simțurilor).

S-a conturat, astfel, sfera *libertății practice* și problematica ei contradictorie, care nu este totuși *libertate morală* (în sensul transcendențial al libertății), dar care o explică și o face totuși posibilă pe aceasta din urmă, ca urinare a propriei sale diferențieri și dezvoltări interioare. Trăvialul analitic al cercetărilor kantiene în această problemă, fără să ducă la înlăturarea barierei pe care filosoful o pune între *libertate practică* și *libertate morală* (ca transcendențială),

pregătește totuși depășirea ei prin perspectiva pe care o deschide observând *procesul producerii de diferențe în limitele libertății practice* și al interacțiunii (în fond dialectice) a elementelor sale interioare.

Se poate observa că această diferențiere își găsește premise în teoria afectelor și pasiunilor, elaborată de Spinoza în spiritul unei cercetări materialiste, limitată totuși la psihicul și eticul individului, dar unde sunt surprinse nu numai diferențe între 1. *afectare naturală* și 2. *afectare decurgând din condiția rațională a omului*, ci totodată faptul că rațiunea, pentru a-și putea exercita acțiunea asupra afectelor, trebuie să fi devenit ea însăși un „*afect*” mai puternic.

Astfel: „Un afect nu poate fi înfrânt, nici înlăturat, decât de un afect contrar mai puternic decât afectul pe care vrem să-i înfrânăm”⁷⁵; și: „Adevărata cunoaștere a binelui și a răului nu poate înfrâna niciun afect întrucât este adevărată, ci numai întrucât ea este considerată ca un afect”⁷⁶. De unde rezultă, că: „cunoașterea adevărată a binelui sau răului nu poate înfrâna niciun afect întrucât este adevărată, ci în măsura în care această cunoaștere este un *afect mai puternic* decât *afectul stăpânit*, numai în această măsură va putea să înfrângă acel afect”⁷⁷.

Kant ține să se elibereze de orice înrâurire a materialismului filosofic (Spinoza) și desfășoară o laborioasă reconstrucție a temeiurilor filosofiei sale critice pentru a rupe cu orice infiltrat materialist, care ar decurge din ipotezele unei etici raționalist-empiriste, căci tocmai dintr-o asemenea intercon condiționare empirică considera necesar și posibil să fie desprinsă morala ca atare. Se poate totuși constata cum problema *confruntării directe* și a întrepătrunderii sau intercon condiționării dintre simțuri și rațiune i se impune demersului său critic, chiar atunci când se oprește în fața ei și substituie o soluție posibilă (dar nedemonstrabilă experimental) cu un postulat, oare oferă certitudine, dar numai în spațiul logic-deductiv al

⁷⁵ B. Spinoza, *Etica*, Editura științifică, 1957, p. 223.

⁵⁰ Ibidem, p. 228.

⁷⁷ Ibidem. . -• •

analitice transcendentale.

În acest punct, al confruntării directe (și al întrepătrunderii sau intercon condiționării) dintre simțuri și rațiune, Kant stăruie în demonstrarea unei soluții pe care el însuși este constrâns să o depășească, deschizând astfel o perspectivă de cercetare potrivnică concluziilor pe care, totuși, le avansează.

Căci, de fapt, Kant – în chiar demonstrarea antinomiei dintre a) legile rațiunii pure practice și b) aplicarea lor la acțiuni, ca evenimente care se petrec în lumea sensibilă⁷⁸ – se vede constrâns să pună nu numai problema extirpării oricărei influențe decurgând dintr-un „simțământ”. dar și – totodată – aceea a unei diferențieri cu sens de *moral-imoral* în chiar planul „simțământului”. Aceasta ar părea o *contradicție în adjecto*, deși nu face decât să dezvăluie sensul cercetărilor lui Kant: anume, de a *demonstra posibilitatea unei morale necorupte de interesele pragmatice ale vieții emmrice*. În acest sens, respingerea empirismului – căruia îi contrapune raționalismul – capătă mai curând un caracter istoric (și sub acest raport programatic), confirmând confuzia timpului, și a filosofului, care vede în *rațiunea practică* singura posibilitate a unei ieșiri din impas, dar tot aci se află și cauza inerției, a trivialității și decăderii morale, încât cuvântul ultim nu l-ar putea spune decât recunoașterea acestei contradicții și acțiunea de a o depăși. Este, în fond, ideea lui Kant, care vede în acest sens *raționalismul*, și condamnă empirismul pentru că „extirpează din rădăcini moralitatea din simțăminte”, pentru că, substituie datoriei cu totul altceva, anume un interes empiric prin care în genere înclinațiile întrețin relațiile dintre ele⁴⁴⁵⁹. Or, Kant consideră că în *simțăminte* „și nu numai în acțiuni, constă înalta valoare pe care omenirea poate și trebuie să și-o procure prin moralitate¹⁴⁶⁰.

Când spune, deci, Kant, că: „Esențialul oricărei valori morale a acțiunilor este ca *legea morală să determine nemijlocit voința*”, și nu prin intermediul sau cu ajutorul unui *sentiment* (în care caz acțiunea!

⁷⁸ Im. Kant, Critica rațiunii practice, p. 157.

ar conține *legalitate*, dar nu *moralitate*), se are în vedere nu anularea simțământului, ci punerea lui sub un criteriu rațional *apt de universalitate*, și ca atare în măsură să cultive și să dezvolte „moralitatea din simțăminte”⁴⁴.

Rigorismul lui Kant nu privește, astfel, practica morală, căreia i-ar da o notă de asceză: renunțare la sensibil, la simțăminte, bucurie, plăcere, fericire, ci vizează faptul că toate acestea nu pot constitui în sine principiul moralei, așa cum ar decurge din vederile empirismului și utilitarismului. Rigorismul său privește – deci – practica în sensul introducerii acelei distincții, care împiedică confuzia cu privire la ceea ce este sau nu moral; care împiedică mai ales travestirea *interesului* empiric, fie că este mercantil și concurențial, fie că vizează cariera publică, autoritatea și puterea, în *interes* moral, care ține de prețuirea omului ca scop-în-sine și a libertății sale de dezvoltare omnilaterală. De aceea „esențialul oricărei determinări a voinței de către legea morală este: că ea ca voință liberă e determinată de lege”⁴⁴, cu excluderea; tuturor imboldurilor sensibile și în dauna tuturor înclinațiilor, „întrucât ele ar putea fi contrare legii”⁴⁴ 61.

Ibidem, p. lfiO.

m Ibidem.

Îl ibidem, p. 161.

În această măsură, efectul legii morale ca mobil nu este, deci, decât negativ⁷⁹.

Kant vede, însă „aici, și un *efect pozitiv*, dacă „efectul produs negativ asupra sentimentului (prin dauna adusă înclinațiilor) este el însuși un sentiment”⁴⁴63, de unde decurge că legea morală, prin faptul că dăunează tuturor înclinațiilor, „trebuie să provoace un sentiment”⁸⁰, cum este „respectul pentru legea morală”⁶³, sentiment care nu provine din înclinații, ei „este produs de un principiu intelectual”⁸¹. Filosoful – deși greu de întrecut în măiestria sa – care își

⁷⁹ *Ibidem*.

^M *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

conduce gândul printre furcile caudine ale antinomiei postulate dintre sentiment și rațiune – întâmpină dificultăți în a împăca principiul unui apriorism pur (sau absolut) al legii morale cu geneza unui sentiment de natură morală, care ține de ființarea practică a omului, chiar dacă este *produs de un principiu intelectual*.

Este un sentiment produs exclusiv de rațiune, ceea ce îndreptățește să fie considerat ca un *sentiment rațional* și în acest sens moral.

Cu aceasta Rubiconul este, de fapt, trecut; gândirea nu a putut să refuze – fie și numai sub forma unui simțământ de respect pentru legea morală – participarea afectivă a omului, deci subiectivă, la practicarea moralei, iar prin intermediul practicei, la continua ei modelare pe măsura problemelor contradictorii care decurg firesc din practica însăși. „Deci legea morală, așa cum este un principiu formal de determinare al acțiunii de rațiunea pură practică, așa cum este fără îndoială și un principiu material, dar numai obiectiv de determinare al obiectelor acțiunii sub numele binelui și răului, tot așa este ea și principiu subiectiv de determinare, adică mobil pentru această acțiune, întrucât are influență asupra sensibilității subiectului și provoacă un sentiment favorabil influenței legii asupra voinței” 67.

Nu este suficient de explicită această descifrare a legii morale într-un triplu principiu: 1. *formal*, 2. *material* și 3. *subiectiv*; totuși, dacă ceea ce este *formal*, trebuie să fie în măsură să determine (ca principiu material și obiectiv) obiectele acțiunii (ca bine și rău), principiul formal își confirmă abia prin aceasta ceea ce este el și apare la rândul său dependent de caracterul său material; după cum ambele, întrucât se exprimă prin influența pe care o exercită asupra sensibilității subiectului, fiind un mobil pentru acțiunea în cauză, sunt la rândul lor dependente de principiul subiectiv, încât legea morală este practică abia pe acest releu de la *formal* la *material* și *subiectiv*, pe parcursul căruia legăturile sunt reciproce iar principiul formal parcurge treptele materială și subiectivă în ambele sensuri, deci nu numai pentru a se produce în act, ci și pentru a se constitui el însuși – în sinteză

— Din substanța vie a celorlalte două, aduse la sine.

Aici, cazuistica lui Kant – prin care încearcă să se distanțeze explicit de concluziile implicite (de nuanță empiristă, iar ca atare afectate de materialism) ale demersului său

— Este mai puțin importantă, azi, decât semnificația tezelor la care ajunge de fapt și care nu pot fi înțelese decât prin perspectiva fluenței dialectice a termenilor lor, mai înainte pusă în lumină.

Astfel, la capătul analiticei sale privind atestarea unui principiu subiectiv ca moment necesar al legii morale, dar acceptat numai în subsolul ei (ea mobil al acțiunii) și ca atare aparent străin de conținutul principiului formal, Kant scrie: „Treapta morală pe care se află omul... este respectul pentru legea morală” 68, indicând prin aceasta că – oricât de restrictiv ar putea fi privit acest simțământ: „a observa legea morală din datorie, nu din afecțiune” – realitatea unei legi morale este condiționată nu numai de recunoașterea ei pur rațională, ci și de recunoașterea ei sensibilă, sub forma unui simțământ moral.

Descoperirea, fie și numai deductivă a acestei dimensiuni (dar Kant deține, după cum se știe, și o relativă acoperire inductivantropologică asupra acestui punct, mai puțin una social-istorică) pune *de plano* morala în conexiune cu un sediment de sensibilitate umană constituit pe fondul afectivității umane (înclinației ei, dar fiind un produs al practicei și evoluând sub guvernarea rațiunii practice. A afirma – în această perspectivă – că respectul (acest simțământ) pentru legea morală este *treapta morală* pe care se află omul reprezintă – odată cu evidenta punere în lumină a unei sensibilități raționale – situarea acesteia într-o poziție majoră în câmpul moralității, ca spontaneitate care și-a depășit propria ei stare anterioară (oarbă), devenind moralmente activă, inventivă și creatoare tocmai datorită acestei recunoașteri a naturii sensibilității însăși.

Drumul deschis rămâne totuși unilateral, căci odată consemnată natura acestei dimensiuni ca fundal sensibil al proliferării moralei, cercetarea vizează să-și consolideze conceptul astfel obținut explicitându-l mai curând în exercițiul său empiric, decât din perspectiva dezvoltării și proliferării elementelor sale. Dar, fie și așa,

conceptul moralei se încarcă parcă dintr-odată de energia principiului subiectiv; ceea ce înainte părea a fi numai judecată rece, negare a sentimentului, austeritate pură – în spiritul de renunțare monahală – devine pulsul viu al unui simțământ rațional integrat în complexitatea actului moral și fără de care actul moral însuși se degradează și inversește.

Cercetarea moralei la Kant gravitează continuu între o abordare contemplativă și o abordare practică, care implică acțiunea. Și, cum toate modalitățile (sau tehnicile) contemplativității cad inevitabil în impasul propriului lor imobilism și schematism, deci în antinomii de genul noumen-fenomen sau libertate-necesitate, care nu pot fi depășite decât depășindu-se însuși modul contemplativ (static și exterior) al abordării contradicțiilor (altfel surprinse numai sub latura neidentității termenilor opuși), Kant se vede de fiecare dată îndrumat de logica cercetării însăși – după eșecul fiecărui *canon* analitic contemplativ – să revină la *metodologia stării active* a termenilor considerați, întrucât „*numai practicul* poate fi acela care ne ajută să depășim lumea sensibilă (a fenomenului *n.n.*) și ne procură cunoștințe despre o ordine suprasensibilă (a noumenului *n.n.*) și o conexiune (a lor *n.n.*) ...11 (59

Teza că *numai practicul* realizează depășirea lumii fenomenului, prezintă adeseori în textul kantian, dar numai enunțiativ, își găsește un început de explicitare descriptivă abia într-o sumară notă de subsol, în Critica puterii de judecare, de unde nu este greu să se înțeleagă că la atâta se rezuma cunoașterea ca atare a problemei, dar punând cu atât mai mult în lumină originalitatea gândirii lui Kant și pătrunzătoarea ei putere de anticipare a unor cunoștințe, ca ipoteze, confirmate și validate de cercetări ulterioare. În sensul *notei* lui Kant, *practicul* implică un *raport cauzal al reprezentărilor cu obiectul lor*, care îngăduie și produce o relativă detașare a acestei relații de ceea ce este întotdeauna dinainte cunoscut, verificat și cert; până și „rugăciunile pentru înlăturarea unor nenorociri mari și, pe cât se vede, inevitabile și multe mijloace superstițioase pentru atingerea de *scopuri natural imposibile* (subl. ns) demonstrează raportul cauzal al

reprezentărilor eu obiectul lor, raport în care nici chiar conștiința1 insuficienței (lor *n.n.*) pentru producerea efectului nu oprește tendința de a-l înfăptui”⁸². Această înclinație, care nu cedează nici în fața zadarnicului, este considerată de filosof ca „o chestiune de teologie antropologică”, și tocmai în acest sens încheie:

„Se pare că, dacă n-am fi minăți la întrebuințarea forțelor noastre decât după ce ne-am fi asigurat de suficiența puterii noastre pentru producerea unui obiect, aceste forțe ar rămâne în cea mai mare parte neîntrebuințate. Căci de obicei noi cunoaștem forțele noastre abia prin faptul că le încercăm”⁸³.

Hegel nu l-a citat pe Kant când va fi observat (la rândul său) că: „Individul nu poate deci să știe ceea ce el este înainte ca el să se fi realizat prin acțiune”⁸⁴, dar abia începând cu observarea și investigarea aces



tor „forțe“ latente, pe care Marx le-a numit

„*Forțe esențial umane*”, s-a putut constitui o teorie a autoproducerii de sine a omului și a comunităților umane într-un proces care își generează propriile sale legi și se dezvoltă sub guvernarea lor, definit de Marx ca „proces istorico-natural” și apt să fie descifrat numai întrucât este privit în această *stare constituantă* a sa, al cărui principiu activ sau al cărei mod de a fi *practic* este acțiunea însăși.

Nota lui Kant pune în lumină o dialectică interioară a acțiunii, pe parcursul căreia – deci în urmărirea scopului – *sunt produse* și „forțele” în măsură să-i realizeze, altfel simple potențialități latente, necunoscute, nebăruuite și fără nicio altă posibilitate de a deveni ceea ce pot fi în afara propriei lor emergențe și instituirii prin repetată lor

⁸² Im. Kant, Critica puterii de judecare, p. 56.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ G. W. F. Hegel, Fenomenologia spiritului, Editura Academiei, 1965, p. 224.

solicitare, modelare și formare în cursul practicei cotidiene și în succesiunea generațiilor care o perpetuează.

Omul este de fiecare dată el însuși în circumstanțele acțiunii și în *interesul* pe care acțiunea îl constituie pentru el. Omul pleacă de la el însuși și sub impulsul interesului său. Întrucât, însă, își „întrebuințează” și dezvoltă forțele sale, ei lucrează nu numai în vederea unui scop vizat și limitat „în timp”, când se comportă – deci – ca un moment determinat în spațiul lumii empirice, ci lucrează, totodată, la temelia propriei sale naturi, fără să-și fi propus aceasta ca scop și „fără să știe ce face, dar producând astfel un *înșine* al omului, oare ține deci în toate momentele sale de *lumea fenomenelor* și o depășește totodată prin acest travaliu continuu adus la sine asupra „forțelor sale esențiale” și continuu reluat de la stadiile infinitezimalelor acumulări astfel mereu asimilate (suprimate) și depășite.

Încât se va observa că ceea ce este aici la început numai *mijloc* în vederea unor scopuri limitate, se situează într-o poziție privilegiată devenind scop în sine însuși, într-atât se identifică cu ceea ce omul însuși este și aspiră să fie sau să devină. Mijlocul este – în acest caz – mai important decât scopul, tot așa cum – de pildă – unealta (simplu mijloc în vederea unor scopuri determinate) devine mai importantă decât scopurile pe care le-a mijlocit.

Or, tocmai această dimensiune a „forțelor” omului, care se formează și se lasă cunoscută abia prin faptul că posibilități latente *sunt puse la încercare* în cursul acțiunii și devin reale, se dezvoltă și multiplică pe măsura amplificării și diversificării acțiunii însăși constituie grăunțele rațional vizat de Kant prin *homo noumenon*, respectiv ceea ce este *în-sinele omului* sau *omul-în-sine*, care este *liber* și semnifică libertatea prin această autodeterminare a propriei sale naturi, dincolo de *homo phenomenon*, care ar indica numai existența empiric-mărginită a acestuia, și este ne-liber în această mărginire a sa. Kant surprinde această de-dublare reală a ființării umane (a „unicului”) în laturile sale contrarii ca o modalitate inerentă practicii sale și ca un efect al acesteia. Ceea ce în religie este suflet și corp, spirit

și materie, înger și demon, sfințenie și păcat își dezvăluie, la Kant, natura sa individual omenească și general lumească, mai mult decât o făcuse materialistul Spinoza, care pleca de la afecte (simțuri) punându-le mai curând mecanic sub controlul rațiunii (dar, de unde știa rațiunea ce trebuie să ceară simțurilor și cum să le modeleze?), în timp ce filosofia critică pune mișcarea efervescentă a practicii ea principiu și observă abia sub impactul practicii emergența „forțelor” umane specifice, sensul de perenitate și universalitate al dezvoltării lor, evident contradictoriu, dar fă când să apară ca posibil un traiect propriu al libertății umane constituante, în raport de oare omul însuși se descoperă *angajat* în această libertate a ceea ce s-a profilat ca fiind măreția destinului său.

Dar, chiar acesta devine – potrivit conceptului kantian – sensul nou de a ființa al moralei; anume de a privilegia acest anume sens al omului ea liberă autodeterminare de sine, din momentul în care acest lucru s-a constituit ca o năzuință a *omului-însuși*, dincolo de mărginirea sa empirică (fenomenală).

Diferența și opoziția pusă în lumină de Kant între omul *noumenal* și cel *fenomenal*, ca antinomie între libertate și necesitate este de aceea mai puțin o ruptură, sau o tăietură, cât unitatea laturilor contrarii, chiar dacă la Kant această unitate a contrariilor nu este dusă până la capăt și produce – de aceea – surprinzătoare inadvertențe logice.

„Întreaga morală a lui Kant – va observa în acest sens G. Gurvitch – nu stă de altfel în picioare decât pentru că presupune o afinitate secretă între voința fenomenală și voința noumenală a omului, tot așa cum între aceste două voințe și voința metafizică a lucrului în sine; această afinitate este dezvăluită de teza asupra priorității rațiunii practice”⁸⁵.

Ceea ce este, însă, original, la Kant este faptul că din această unitate („afinitate”) a laturilor contrare el surprinde – ca problemă

⁸⁵ G. Gurvitch, *Morale theorique et sciences des moeurs*, P.U.F., 1961, p. 49.

morală – nu atât și nu în primul rând convergența, restabilirea unității ca *unitate fixată, finită*, ca înscriere pasivă în existent, conformă cu existentul, după modelul unui *Automaton*, fie el și *spiritual* (*Automaton spirituale* la Leibniz) ⁸⁶, ale cărui principii de determinare a acțiunilor „se găsesc în ceea ce aparține timpului trecut și *nu mai este în puterea lui*” să producă o schimbare⁷³, încât ceea ce domină este inerția și libertatea e numai aparentă, iar morala n-ar fi decât sacralizarea și înnobilarea prin cuvinte a acestei aparențe.

Dar, întrucât acționează, omul modifică condițiile acțiunii sale și tocmai *condițiile modificate*, atât cele obiective, cât și cele subiective, devin elementul dinamic, impulsul libertății care se constituie. Or, *condițiile modificate*, chiar și cele obiective (care rămân în afara cercetărilor lui Kant) țin de practica omului, iar în cadrul acesteia de ponderea pe care o ocupă *dimensiunea*. În stare constituantă a „forțelor esențiale ale omului” sau „simțurile sale așa-zise spirituale⁴⁴ – cum le mai numea Marx – „simțurile practice (voința, dragostea etc.)”, „simțirea umană⁴⁴ sau „natura umanizată a simțurilor⁴⁴76.

Această „natură umanizată a simțurilor⁴⁴ (neexplicitată decât accidental la Kant ca forță constituită și constituantă a practicei umane și parazitând în misterul abia astfel dezlegat al lui *homo noumenon*) este reluată de Marx în forma ei neezoterică, deci eliberată de orice încărcătură susceptibilă de vreun mister.

Sunt câteva teze care deschid, de aici, o nouă perspectivă teoretică asupra legității în istorie. Ele implică subiectivitatea omului nu numai ca *agent-purtător* al unui destin oare se instituie odată cu *el*, dar fără de voia și fără de știința lui – în care caz morala n-ar fi decât regulamentul de ordine interioară al unui asemenea mecanism automat și orb, care se auto-reglează în limitele unui raport practic – dar orb și el – între necesitate și libertate. Acum, subiectivitatea este implicată și ca *agent-inventator* al unui destin, fără niciun fel de alte premise în afară de dezvoltarea istorică anterioară >a propriilor sale

⁸⁶ Im. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 186.

forțe esențiale, determinată la rândul ei de lărgirea și diversificarea practicei însăși, oare pleacă astfel de fiecare dată de la un stadiu determinat al dezvoltării.

Este tocmai mișcarea în spirală din care rezultă istoria, dar a cărei constituire practic-reală implică recunoașterea, fie și numai ca ipoteză de lucru, a unui număr de determinații:

1) „omul se afirmă în lumea obiectuală nu numai în gândire, ci și cu toate simțurile sale” 11;

2) „abia prin bogăția obiectual desfășurată a ființei umane (deci cu toate simțurile sale

— *N.n.*) se formează, sau în parte se și creează pentru prima oară bogăția simțirii *umane* subiective... *simțuri* capabile de desfătări omenești și care se afirmă ca forțe esențiale umane¹¹; deci „numai grație existenței obiectului *corespunzător*, grație *naturii umanizate*” se formează și simțurile așa-zisespirituale, practice, *simțirea umană* (voința, diragostea etc.), oare tocmai întrucât sunt posibilități aduse și fixate ca efectiv reale în cursul practicii „obiective⁴⁴, devin obiect la rândul lor pentru simțurile care le-au generat și acționează retronactiv asupra lor într-un proces de modelare inventivă și automodelare inventivă reciprocă;

3) de aceea, „*simțirea* stăpânită de trebuința practică brută are numai un sens *mărginit*” (*fenomenalul* la Kant); și

4) „obiectivarea esenței umane – atât sub raport teoretic cât și sub raport practic – a fost deci necesară atât *pentru umanizarea simțurilor* omului, cât și pentru crearea *simțului uman* corespunzător întregii bogății a esenței umane și naturale⁴¹⁷⁸; de unde rezultă că *ponderea* simțului uman și *simțul uman* ca atare conțin *umanizarea simțurilor naturale* ca un moment interior suprimat și se definesc, astfel, prin originalitatea mai curând socială, decât naturală, a sensibilității pe care o cristalizează și o exprimă;

5) în acest context, condiția de posibilitate a consolidării și îmbogățirii (diversificării și nuanțării) *simțului uman* este îmbogățirea și diversificarea activității sociale însăși; ceea ce este posibil devine necesar, nu trebuie și o datorie; iar *morală* care își află abia aici

determinația nouă a conținutului său vizează evident un om în procesul umanizării sale continuu ridicată la noi posibilități și aspirații, dar trimite – implicit

— La umanizarea condițiilor obiective care. fac acest proces posibil și necesar.

Morala critică a subiectivității și a omului trece în critica obiectivității și a societății.

Este implicația teoriei lui Kant, care îl depășește evident, fără să-i contrazică în ceea ce privește semnificația reală a demersului său. Dar, depășindu-l pe Kant îi depășește, totodată, timpul său și anunță posibilitatea unei epoci în care principiul auto-determinării libere a omului și al devenirii sale ca scop-în-sine să fi trecut din spațiul abstract al cutezanței filosofice în acela al trebuințelor și aspirațiilor umane între timp maturizate, făcând din exprimarea lui ca o nevoie umană principiul însuși al moralei celei mai noi și *sensul de a fi nou al datoriei morale*. Este epoca întrevăzută de Kant ca univers al libertății (al scopurilor controlate de om) și deschizând vaste orizonturi noi în neoprita lucrare a omului (asupra propriei sale libertăți ea om în lume, ca răspunzător pentru ceea ce el însuși este și devine, aceasta fiind prima și cea mai înaltă dintre obligațiile sale morale față de sine-însuși și față de lume, întrucât abia împlinindu-și această datorie el devine liber și i se dedică prin libera sa opțiune, care umanizează condiția fundamentală a existenței tuturor.

6.

Libertatea ca datorie

„Căci de obicei noi cunoaștem forțele noastre abia prin faptul că le încercăm” (Kant) 79

m

Cercetarea lui Kant ajunge, astfel, fără nicio aparentă ostentație, ba chiar învăluindu-se într-o tăcere aproape conspirativă, la punctul cel mai înalt al răzvrătirii ei iconoclaste, când orice autoritate tradițională este negată fie ca principiu, fie ca obiect al actului moral, îngăduind omului să-și descopere 1) propria sa umanitate (omenie) ca principiu și

2) libertatea auto-determinării sale ca sensul de *a fi universal* al datoriei morale.

Se va recunoaște, aici, consecvența logică decurgând din „răsturnarea coperniciană”, care transformă radical conceptul *datoriei*, al cărui înțeles anterior era „supunerea” față de autoritățile constituite (religie, biserică, sistemul ierarhiei feudale etc.), într-un nou înțeles, și anume: recunoașterea libertății – întrucât ea este definitorie pentru „treapta” la care a ajuns omul – ca o *datorie*; datoria de a fi liber – ca problemă fundamentală a moralei în înțelesul dat de noi ei concept.

Kant este suficient de explicit asupra acestui punct, chiar dacă una din formulările sale de rezonanță apare, aici, întrucâtva derutantă prin nota de exaltare pe care i-o imprimă filosoful: „*Datoriei* nume sublim și mare... deși în acest caz exaltarea însăși – ca exaltare morală – este considerată de filosof ca limbaj potrivit pentru o morală practică, întrucât aceasta este menită să-i „înălțe” pe om dincolo de limitele pe care i le impune înscrierea sa inevitabil pragmatică (ne-liberă) în condițiile existente ale lumii empirice. Dar, la Kant, nota de exaltare nu anulează spiritul cercetării. Astfel, după acest *exordium*, urmează interogația: „caire ți-e obârșia...”? și răspunsul: „Nu poate fi nimic mai puțin decât ceea ce înalță ce om deasupra lui însuși... „Nu este altceva decât *personalitatea*, adică libertatea...”⁸⁷. În termenii lui Kant, această libertate ca „obârșie” devine *libertate ca datorie*, respectiv transformarea într-un „trebuie” la posibilității omului:

1) de a-și depăși continuu limitarea sa la starea de dependență de mecanismul naturii, aceasta fiind totodată

2) „puterea unei ființe care este supusă unor legi speciale, anume unor legi pure practice, date de propria-i rațiune, astfel încât persoana ca aparținând lumii sensibile este supusă propriei personalități... încât

3) „nu e de mirare dacă omul, aparținând ambelor lumi (naturii și istoriei *n.n.*) nu trebuie să considere altfel propria-i ființă în legătură

⁸⁷ Im. Kant. Critica rațiunii practice, pp. 175— 176.

cu a doua și cea mai înaltă menire a lui (subl. ns.) decât cu venerație și legile acestei meniri cu cel mai înalt respect” 51.

Noțiunea de „menire” a omului este, evident, încărcată de un înțeles idealist și creaționist, întrucât implică o „intenție¹⁴ și vizează o „finalitate”. La Kant, „menirea” exprimă, însă, mai curând *starea de auto-determinare* a omului în direcția tendințelor pe care le-a căpătat propria sa formare și dezvoltare istorică, de unde derivă ceea ce apare ca *datorie*; respectiv *a.* de a se considera pe sine-însuși din perspectiva ființării sale morale, deci apt să nu se supună decât propriei sale personalități (evident rațională); și *b.* de a considera legile acestei meniri, care se instituie din libertate și o proliferază, cu cel mai înalt respect.

Este simptomatică la Kant această accentuare asupra „legilor acestei meniri”, oare destăinuie interesul filosofului nu numai 1. asupra stadiului atins: ceea ce *este omul*; și nici numai asupra 2. năzuinței sale subiective, prin care se exprimă tendința confuză totuși spre ceva „mai înalt”; ei totodată 3. asupra legilor (obiective) ale acestei „meniri”, prin care se manifestă (în viziunea lui Kant) modul de a fi al libertății. Și, astfel, *datoria* (morală) este în același timp *una* și *multiplă*; ea este față de lume, cum este și față de sine, deci multiplicată de cazurile (situațiile) lumii, sau ale sinelui, dar este aceeași (*una*) în această multiplicare, căci la fiecare dată se pune constant aceeași problemă: 1. a considerării propriei sale ființe din perspectiva celei mai înalte aspirații a omului, și 2. a considerării perspectivei celei mai înalte prin prisma „legilor” care o regizează.

Datoria ține, deci, de această dublă determinare cu caracter de universalitate, traductibilă în termenii concreți ai opțiunilor la nivelul vieții cotidiene și făcând din succesiunea acestor situații opționale (morale) câmpul de exercitare, deci de încercare, formare, dezvoltare, maturizare și în sfârșit de cunoaștere de sine a „forțelor” omului, după principiul că „noi cunoaștem forțele noastre abia prin faptul că le încercăm”.

Kant diferențiază pe această oale ceea ce se poate numi *substanța morală* a datoriei, fără ca prin aceasta să reducă ființarea

practică a omului la dimensiunea purei moralități. Căci, în ipoteza unei asemenea reducții, s-ar pierde din vedere existența empiric condiționată a sa, din care decurge caracterul necesar empiric al situațiilor opționale, *dar nu rezultă* subordonarea absolută, deci neliberă, a opțiunilor posibile față de registrul empiricului și inexistența corespunzătoare a *situațiilor morale* în fiecare situație empirică opțională. A diferenția *datoria morală* în mișcarea ei liberă înăuntrul *sistemului de îndatoriri empirice complexe* și în *conexiune cu aceste îndatoriri*, ca moment interior suprimat, iată marea problemă în jurul căreia gravitează cercetarea lui Kant asupra *datoriei* și căreia îi discernе un răspuns posibil prin ipoteza *libertății ca datorie*; e o datorie să fii liber în îndeplinirea datoriilor.

În *întemeierea metafizicii moravurilor* Kant avansase trei teze cu privire la datoria morală:

1) actul moral (respectiv o acțiune făcută din datorie) își are condiția posibilității sale într-un principiu care îl ordonă;

2) o acțiune făcută din datorie își are valoarea ei morală nu în scopul care trebuie atins prin ea, ci în maxima după care este determinată;

3) datoria este necesitatea de a îndeplini o acțiune din respect pentru lege⁸⁸.

Kant definește, astfel, *termenii formali ai datoriei morale*, fără de care reprezentare;! ei rămâne nu numai confuză, dar ușor de invertit și practic invertită ori de câte ori se substituie un interes empiric, care este întotdeauna accidental și particular, unui interes moral, care ține dimpotrivă de a) un principiu (universal); b) decurge din maxima acțiunii și nu *nemijlocit* din scopul ei; și c) introduce în planul acțiunii, în locul arbitrarului, obiectivitatea și constanța izvorâte din *respectul pentru legea morală*.

Dar nu s-a conturat decât un moment interior al cercetărilor sale asupra conceptului de datorie, sau – mai precis – o primă etapă

⁸⁸ Im. Kant, *întemeierea...*, pp. 17—18: vezi și îucarea de față, Secțiunea II, partea II, § 2 și 3.

necesară vizând „curățirea terenului”, înlăturarea stării de confuzie care plana asupra conceptului și, de fapt, semnalarea unui proces de adâncă eroziune a semnificației sale în condițiile mercantilismului și ale lipsei de scrupule, care își instaurau dominația lor în travesti-ul duplicității, dar care făceau totodată posibilă și necesară *ipoteza unei alternative*.

Prin aceasta, însă, *forma* ca atare era – fie și numai *ca formă* – pentru un alt conținut și anume nu pentru orice alt conținut, ci pentru un conținut determinat. Încă din acest moment pur „formal”, care este numai *aparent negativ*, noul conținut pozitiv este prezent ca implicat, întrucât *numai libertatea și nimic altceva, libertatea ca autodeterminare și asumare de răspunderi* poate fi în același timp:

1) condiția posibilității actului moral decurgând dintr-un principiu;

2) maxima în măsură să confere singură (și chiar în relativă independență de scop) valoarea morală unei acțiuni făcută din datorie;

3) legea din respectul căreia îndeplinirea unei acțiuni se instituie ca o datorie.

Punând, astfel, libertatea ca datorie și avansând pe această cale ipoteza privind o *morală a libertății* ca posibilă și necesară și nu o morală a datoriei ca datorie în sine, nu datorie față de autoritatea sacrului și față de sacrul autorității, care îl strivește și anulează pe om, Kant răstoarnă vechea structură a moralei, clădită pe *principiul neîncrederii în om* și al josniciei omului, contrapunându-i nu un om pur și lipsit de contradicții, scutit prin aceasta de o confruntare morală, ci un om căruia orice datorie morală îi rămâne în fond *străină și exterioară* și se raportează la ea fără angajare, ci numai din abilitate și duplicitar, atâta timp cât condițiile înseși nu-l pun în situația să-și asume liber răspunderea propriei sale angajări și nu-i redau pe această cale încrederea în propria sa aptitudine de a se emancipa, întrecându-se pe sine însuși în chiar actul emancipării și destăinuindu-și abia în acest fel autenticitatea opțiunii sale morale.

În conceptul *datoriei* la Kant nu este, ca atare, nimic *pur* și nimic *gol*, nici nu se presupune – cum îi va imputa inexplicabil Hegel – o

detașare de circumstanțele concrete ale acțiunii, deși Kant nu ajunge până la acea analitică a acțiunii – întreprinsă abia de Hegel – în măsură să dezvăluie dinamica interioară a contradicțiilor dintre datorii, îndată ce omul trece de la proiect la acțiune și se confruntă pas cu pas cu dificultatea de a opta între „datoriile opuse”.

„Când însă acționez cu adevărat – va observa Hegel – eu sunt conștient de altceva, de o realitate care este dată și de una pe care vreau să o îndeplinesc, am un scop determinat și împlinesc o datorie determinată; în aceasta este altceva decât datoria pură, care-i singura ce trebuie avută în vedere⁴⁴⁸³.

Prin aceasta, Hegel pune datoria (pură!) în situația unei contradicții cu sine-însăși, căci în multiplicitatea de circumstanțe ale fiecărui caz de acțiune umană se confruntă o multiplicitate de datorii, „așa încât sau nu s-ar putea acționa – fiindcă fiecare caz concret cuprinde opoziția în genere și, ca fiind caz moral, opoziția datoriilor, în determinarea deci a acțiunii, una dintre laturi, una dintre datorii ar fi totdeauna violată –, sau, atunci când s-ar acționa, violarea uneia dintre datoriile opuse s-ar ivi în mod real”⁸⁹.

Dar, la această situație într-adevăr reală și de maximă dificultate în cercetarea problemei, Hegel recurge la serviciile unui concept: *cugetul moral* (sau conștiința morală), căruia îi atribuie rolul deținut în linii generale la Kant de rațiunea practică, respectiv acela de a lăsa la *latitudinea cursului acțiunii* soluționarea rațional-spontană a problemei: care dintre datoriile aflate în coliziune să fie respectată și care violată. Căci, „cugetul moral nu desparte... circumstanțele cazului în datorii variate”; el „distruge aceste substanțe morale diferite; el este simplă acțiune conformă cu datoria (deci *numai* conformă și nu izvorâtă din datorie, ca la Kant), acțiune care nu împlinește datoria aceasta sau aceea, ci cunoaște și face ce e drept în mod concret”. *Cugetul moral* este deci în genere și pentru prima oară „acțiunea morală ca acțiune... în cuprinsul căreia, „datoriile sunt atât de

acoperite și

8:! Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 359.

84 *Ibidem*, p. 358.

2 G8

Îngropate, încât toate aceste esențe singularesând dărmate și zgâlțâirea examinând datoria nu mai găsește loc în certitudinea neșovăitoare a cugetului moral”⁹⁰.

Și, astfel, extraordinara suplețe și putere de disociație dialectică a gândirii hegeliene se mulțumește, aici, să dizolve din nou diferențele pe care le descoperă și să suprimă în acțiune coliziunea dintre datoriile opuse, ca pe niște simple fantome ale gândirii speculative. Dar tocmai prin aceasta se renunță, de fapt, la orice abordare critică și prospectivă a realității căreia îi opune cufundarea în logica relațiilor existente și refuzul gândului care caută o alternativă. Căci, cum observă Hegel, în acțiunea morală simplă a cugetului, se renunță „la conștiința care înțelege datoria și realitatea ca fiind contradictorii”⁸⁰.

Ceea ce se constituie ca diferit și nou, la Kant, în raport de această cufundare a acțiunii în propriul ei automatism moral, apare cu atât mai evident ca fiind – în opoziție cu mersul inerțial a lumii – tocmai „conștiința care înțelege datoria și irealitatea ca fiind contradictorii”. Dar, întrucât Kant este unilateral avansând ipoteza *libertății ca datorie*, fără să se mai întrebe asupra condițiilor obiective (materiale) care fac libertatea posibilă și necesară, încât temeiul acesteia se reduce la aspirația subiectivă a omului și nu depășește „neputința” practică a unei simple aspirații, replica lui Hegel, de o unilateralitate opusă celei kantiene, pune totuși în lumină latura absentă când se invocă *numai* libertatea, respectiv faptul că: „ceea ce este îndeplinit cu convingerea datoriei este deci nemijlocit ceva ce are subzistență și existență-în-fapt”⁸⁷.

Dar, dacă – prin urmare – ... ceea ce este îndeplinit cu convingerea datoriei” „are subzistență și existență-în-fapt”, rămâne fie

îndoiala asupra sensului ca ceva să mai fie îndeplinit cu convingerea datoriei, de vreme ce are subsistență și existență-înfapt; fie îndoiala asupra realității a ceea ce având subzistență nu este decât ca posibilitate existență-înfapt, de vreme ce urmează să fie abia îndeplinit cu convingerea datoriei.

În primul caz *datoria* nu vizează decât menținerea a ceea ce există-înfapt și ține de autoritatea și saoralitatea existentului, într-un climat caracterizat, astfel, prin inerție și conformism, iar conștiința este liniștită, căci datoria și realitatea sunt una.

În al doilea caz *datoria* vizează (împotriva textului hegelian, dar nu împotriva spiritului filosofiei sale) trecerea posibilului în real, este ca atare negativă față de existent și pozitivă față de ceea ce trebuie să urmeze, încalcă autoritatea și nu recunoaște caracterul sacru al legii instituite, iar conștiința este în căutarea unei alternative, căci datoria și realitatea sunt contradictorii.

În primul caz cum nota Hegel, „nu mai este deci vorba aici că intenția bună nu-i ajunge la realizare, sau că binelui îi merge rău (idei care se găsesc pe alocuri în textul kantian, dar pot fi reîntâlnite când și când, de asemenea, la Hegel *n.n.*); ci ce este știut că datorie se îndeplinește și devine realitate, fiindcă tocmai ce e conform cu virtutea este universalul tuturor conștiințelor-de-sine, ceea ce este recunoscut, și deci ceea ce este” 88. Deci, aici totul e conform, armonic, cufundarea este deplină, virtutea este instaurată și ea, iar datoria nu mai figurează decât inerțial, lipsită cum e aici de orice rol.

În al doilea caz, când ceea ce domină este nepotrivirea globală dintre datorie și realitate, datoria însăși se scindează odată cu, sau sub efectul scindării realului în laturile sale contrarii, iar sub impactul acestei polarizări și al confuziei oare îi urmează emerge și se impune ca acută, abia sub forma acestui conflict, întrebarea asupra *ceea ce este datorie și ce nu*.

Așadar, abia sub forma acestui conflict *datoria morală* emerge și se impune ca opțiune inevitabilă, exprimând stadiul incont ormității dintre *virtutea* încărcată de aspirația spre *ceea ce trebuie să se întâmple* și conștiința liniștită, care este „universalul tuturor

conștiințelor de sine". Or, tocmai acum, în acest stadiu, ceea ce urmează să fie îndeplinit cu convingerea datoriei nu este și nu poate fi nemijlocit *ceva ce are existență-în-fapt*, cum consideră Hegel, ci numai ceva care are evident subsistență, dar ca negativul existenței-în-fapt și reprezentând posibilitatea depășirii aceluia stadiu determinat al existenței-în-fapt. Este o situație de tipul celei evocată de Engels, atunci când, constatând că în societatea germană a timpului coexistau trei morale: a trecutului (feudală), a prezentului istoric (burgheză) și a viitorului (proletară), se întreba: care dintre ele este cea adevărată? – și remarcă că adevărul îi aparținea aceleia care reprezenta „în prezent” depășirea prezentului, deci morala proletară, care nu poseda decât o *subzistență* potențială și nu avea *existență-în-fapt* decât prin semnele care o anunțau ca una din premisele dezvoltărilor viitoare.

În această *stare proiectivă*, al cărei prezent este întotdeauna abia *în nuce*, *datoria* îi apare lui Hegel ca fiind luată „separat și singură –”, iar ca atare neavând „în genere decât semnificația unei esențialități fără conținut/489. În timp ce Kant vede și pune *libertatea* drept *subzistență acestei esențialități*, întrucât nimic nu exprimă mai esențial *existența-în-fapt* dar ascunsă a lucrării în curs, când are loc relativ simultan: 1. *travaliul desprinderii de trecut* și al *reconstrucției morale* rezultând din această desprindere, și 2. determinarea liniamentelor unui nou mod de trai și al unui nou conținut în planul relațiilor umane.

Adevărul criticii lui Hegel (care vede un cuvânt gol în recursul arbitrar la datorie, câtă vreme ea nu emerge din *ceva care subzistă* și are ca atare existență-în-fapt) adevăr de care Kant se apropiase fără să ajungă, totuși, la el, este astfel alterat prin contrapunerea lui la presupusa lipsă de conținut a conceptului kantian: *libertatea ca datorie*, când abia întregirea lor reciprocă asigură posibilitatea unui răspuns la întrebarea: ce este și ce nu este datorie morală? Problema nu este, așadar, de a opta fie pentru formula lui Hegel, unde ceea ce precumpănește este procesul obiectiv, fie pentru formula lui Kant, unde accentul cade pe angajare în determinarea acestuia. Cu toate acestea, cât privește semnificația particulară a conceptului de *datorie morală*, va fi greu să scape observației că în timp ce la Hegel ea se

situază mai curând exterior și pasiv față de ceea ce subzistă și are existență-în-fapt, de unde rezultă marginalitatea sa în problemele de fond ale cursului lumii, la Kant, dimpotrivă, se condensează tocmai aici, întrucât ceva e posibil, modalitatea angajării omului în producerea propriei sale naturi (și implicit a istoriei). Încât, *distingerea libertății ca datorie* devine semnul treptei la care omul s-a ridicat și mai ales a ceea ce îi incumbă să înfăptuiască pornind de la acest stadiu al dezvoltării sale.

De aceea, la Kant, „treapta morală pe care se află omul... este respectul pentru legea morală” care se exprimă ca fiind *virtutea* „adică simțământ moral în *luptă*, și nu *sfințenie*, în pretinsa *posesiune* a unei perfecte *purități* a simțământelor voinței”⁹¹.

Kant subliniază: în *luptă*, nu *sfințenie* (în pretinsa *posesiune* a unei perfecte *purități*). Sensul de a fi al datoriei, exprimă tocmai faptul că ceea ce *distinge* omul, omul așa cum *trebuie să fie*, nu este această bigotă pretinsă posesiune a unei purități depline, ci simțământ sau cuget moral în luptă. Căci nicio acțiune umană cu adevărat mare nu este posibilă fără această aptitudine umană de a se auto-depăși în chiar cursul acțiunii și în vederea realizării idealului vizat.

Kant este, în același timp, în polemică ascutită cu duplicitatea (ipocrizia) pretinsei posesiuni a unei purități depline, această aparentă sfințenie, căreia îi contrapune direct *simțământul moral în luptă*. Morala nu este sfințenie, împăcare cu sine și conformitate cu ceea ce are existență-în-fapt, deci cu ceea ce se crede și se spune ca fiind bine și înțelept; morala nu este abilitate, ci luptă. Și tocmai în acest sens vede Kant opoziția reală dintre *înclinație afectivă*, în care se complace orice filistin, și *conștiința morală a datoriei*. Kant biciuie, în aceleași pagini, împăcarea cu o falsă moralitate, falsă întrucât vizează nu datoria ei „iubirea de sine”, „satisfacții filantropice”, mentalitatea ușuratică și superficială de a se linguși pe sine cu bunătatea gratuită a inimii și de a uita astfel de datoria lor, „la care totuși ar trebui să se

⁹¹ Im. Kant, Critica rațiunii practice, pp. 173— 174.

gândească mai curând decât la merit”⁹².

Îl vedem, astfel, pe Kant luptându-se nu numai cu o metafizică în care omul este fie ignorat, fie dislocat din poziția sa de subiect, dar și cu o „mentalitate¹⁴ dominantă pentru care vanitatea lasă în umbră orice sens al umanului, iar moralitatea este diluată până la denaturare prin reducerea ei la diferitele expresii ale „abilității⁴⁴. Iar abilitatea îl designează în esență pe filistin.

În acest context, necesitatea cercetărilor asupra datoriei morale îi apare cu atât mai mult nu ca o oarecare dezvoltare a ideilor despre buna purtare, (bunele maniere) ei – într-o viziune mai largă – ca *un efort de cunoaștere și explicare a omului prin specificul său*, adică prin ceea ce este *cauzalitate liberă* la om, prin angajarea deliberată a omului în determinarea propriului său destin.

Punând *libertatea ca datorie*, Kant include filosofia morală printre instrumentele practicii istorice, căci introduce omul în chiar matricea cauzalității care lucrează asupra existenței sale specifice, ca ființă morală. *Omul este cauză*; este agent; prin propria: să ființare el modifică legea absolută a naturii, introduce elementul de *neșteptat* în mecanismul existenței. Rațiunea practică (posibilă prin libertate) devine *condiția posibilității omului* ca acționând lucid, cu o voință aplecată asupra scopului și ca ajungând să se ridice pe sine însuși la semnificația de scop. Este astfel indicată condiția *practic-spirituală* a posibilității omului modern, dimensiunea sa axiologică.

Când Kant vede în istorie constituirea unui scop, în ciuda formulărilor sale adeseori confuze și contradictorii, el nu face decât să exprime realitatea unui proces, care este *obiectiv* numai întrucât al suprimat în el infinita succesiune a rezultatelor decurgând din acțiunea oamenilor, sub impulsul scopurilor lor *subiective*.

Kant sesizează aici, în acest punct al *mutației* de la simpla nevoie empirică (interes, scop și voință pragmatice) la voința morală ghidată de imperativul interesului general, care se instituie ca *datorie morală*,

⁹² Ibidem.

pârghia subiectivă a ridicării omului la civilizație, cultură și moralitate.

Încât, la Kant, moralitatea s-ar nega ea însăși dacă nu s-ar determina ca opusă oricărei limitări a libertății sale.

Căci, „oricare ar fi gradul cel mai ridicat la care trebuie să se oprească omenirea și deci oricât de mare ar fi distanța care rămâne în mod necesar între Idee și realizarea ei, nimeni nu poate și nu trebuie să le determine, tocmai fiindcă este vorba de libertate, care poate depăși orice limită stabilită” 92.

Orice morală care face din restrictivitate principiul ei fundamental, și toate moralele tradiționale nu făceau decât tocmai acest lucru, sunt din această perspectivă retrograde și anti-umaniste.

La antipodul acestora, numai libertatea poate fi datorie morală. Prin aceasta nu se indică ce este datorie și ce nu în fiecare acțiune practică, când această întrebare totuși se pune. Dar se indică *un principiu absolut general*, și anume că în fiecare acțiune practică, întrucât implică o opțiune morală, datoria stă în judecarea ei liberă, liberă deci de restrictivitatea unui criteriu conjunctural, iar aceasta implică *ridicarea omului la demnitatea acestei autodeterminări*.

În acest sens morala nu mai apare ca pasivă prin natura ei, ceea ce s-ar putea numi *o reflectare* a existenței, ci – mai

U2 Im. Kant, Critica rațiunii pure, p. 294.

curând – un agent activ al acesteia. Kant făcea, tocmai în acest sens, *elogiul datoriei* semnificând astfel că morala, „simțământ moral în luptă”, nu s-ar putea lipsi de însuflețirea pe care o dă avântul uman spre depășirea-de-sine și nevoia de ideal, evident subiectiv, dar prin aceasta nu mai puțin creator și eficace în planul cauzalității libere. Căci este vorba de a înțelege atât fundalul obiectiv pe care se ridică o asemenea cauzalitate, cât și stimulii ei în planul angajării morale. Kant numește „exaltare morală”¹¹ „depășirea limitelor, pe care rațiunea pură practică le pune omenirii”; deci acea stare aptă să facă din ideea datoriei (care distruge orice *aroganță* și orice deșartă iubire de sine)

„supremul *principiu de viață* al întregii moralități din om”⁹³. De unde se deduce că „nu numai romancierii sau educatorii sentimentali... ci uneori chiar filosofi, ba și cei mai severi dintre ei, stoicii, au introdus *exaltarea morală* în locul unei discipline morale sobre...”⁹⁴.

Ca libertate, datoria morală vizează de aceea – în primul rând – nu circumstanțele acțiunii (Hegel), ci omul în raport de circumstanțele acțiunii, indicând în acest *anume sens* că *datoria morală* „nu poate fi nimic mai puțin decât ceea ce înalță pe om deasupra lui însuși... ceea ce-l leagă de o ordine a lucrurilor... care guvernează în același timp întreaga lume sensibilă și, împreună cu ea, *existența empiric determinabilă a omului în timp și întregul tuturor scopurilor* (subl. ns.) (care singur este adecvat unor astfel de legi practice necondiționate ca legea morală) 1495. Ridicarea omului vizează, pe temeiul dominării lumii empirice și a scopurilor pragmatice, ceea ce Kant numește „*existența empiric determinabilă a omului în timp*”, a cărei luare sub control de către om apare ca o datorie. Dar vizează și acest „*întreg*” al tuturor scopurilor, care este tocmai omul înțeles ea totalitate, ea însumând într-o expresie sintetică produsul cel mai înalt al practicii și al rațiunii practice, din care se instituie datoria sa morală de a se plasa necondiționat la acest nivel, *cel mai înalt al ființării sale*.

Această recunoaștere globală de sine și prețuire de sine a omului este tocmai *demnitatea sa*. Demnitatea omului stă în *exercitarea libertății sale ca datorie* și nu este reală decât ou această condiție. Ceea ce, în vederile lui Kant designează *personalitatea*.

7.

Personalitatea

„Dar pentru a deveni bun, nu numai din punct de vedere legal, ci și moral... nu ne-am putea mulțumi cu o reformă progresivă... ci trebuie să se producă o revoluție în chiar temeiurile intenției omului...”

⁹³ Idem, *Critica rațiunii practice*, p. 175.

⁹⁴ Ibidem.

K Ibidem, p. 176.

(Kant) 96.

Personalitatea devine, astfel, conceptul integral al moralității, fapt care îngăduie o reinterpretare a întregii etici kantiene prin prisma acestui concept.

Există, în scrisul lui Kant asupra moralei, o întreagă încărcătură de *concepțe și judecăți operaționale*, care – întrucât nu reprezintă decât modalitatea de care se servește gânditorul pentru a se face înțeles în limbajul filosofic al timpului, și totodată, pentru *a se apăra* (nota bene) în fața autorităților care îl suspectau – îngreuiază mai mult decât ajută – și eu bună știință – pătrunderea până la ceea ce este nou și original în elaborările sale teoretice.

Conceptul de *personalitate* centrează, însă, totul într-o primă încercare de analiză a călărilor straturilor dense ale „forțelor esențial umane”. „Omul este în adevăr destul de profan (adică: nesfânt *n.n.*) – scrie Kant — Dar *umanitatea* din persoana lui trebuie să-i fie sfântă” 97.

Personalitatea este indicele care autentică că acel stadiu atins, când *omul se manifestă în ceea ce întreprinde ca fiind conștient de ceea ce este și de ceea ce poate fi, conștient de ceea ce trebuie să fie*. Datoria morală a fiecăruia este de a-și onora umanitatea din persoana sa⁹⁸, de a face din sine o personalitate. Omul nu este o aie în turma domnului, ci propriul său creator și stăpân.

Kant pune în termenii teoriei acest nou sens, evident revoluționar, pe care tinde să-i capete individualitatea omului, ca fiind conștientă de sine și răspunzător angajată în ceea ce întreprinde. Stau față în față două lumi: prima, cea veche, vedea în moralitate – sfințenie, pretinsă posesiune deplină a perfecțiunii, în raport de care omul nu se putea situa decât cu umilință și duplicitate; a doua, cea care era tocmai în curs de a-și contura propria sa fizionomie, îi atribuie – dimpotrivă – omului însuși încrederea și forța de a lucra asupra propriei sale auto-determinări și automodelări, conturând astfel profilul omului nou al epocii, în absența căruia noua epocă însăși întârzie în constituirea și dezvoltarea ei.

Filosoful nu este suficient de explicit asupra acestui punct, ca ori de câte ori se află în *situația teoretică dificilă* de a fi devansat de

propria sa ipoteză. Acest gen de contradicție cu sine, a filosofului, distinge și aici *difficila desprindere* a gândului său din climatul spiritual dominant al epocii și explică de ce, adeseori, logica argumentelor

Idem, *Critica rațiunii practice*, p. 176.

!"8 *Ibidem*, p. 177.

sale în vederea acestei desprinderi ține mai curând de cazuistica timpului, decât de ceea ce decurgea ca nou și insolit din investigația sa. Sub această limitare, sensul Ideii de personalitate s-ar defini prin aceea că: „deșteaptă respect”; „ne pune înaintea ochilor caracterul sublim al naturii noastre” dar și „deficiența adecvării purtării noastre față de ea” și ca atare „distruge îngâmfwarea”; designează faptul că omul „nu poate suporta să fie nedemn de viață în propriii lui ochi” etc.⁹⁵. Dar Kant, întemeindu-se încă o dată, aici, pe elementele uzuale ale discursului moral, vizează să contureze prezența* unui „respect pentru cu totul altceva decât viața”, care este legea morală și produce în oameni „respect pentru menirea lor mai înaltă”, deși ei „sunt în același timp conștienți de existența lor sensibilă și de dependența legată cu această existență”⁹⁶.

Această menire „mai înaltă” se exprimă, în forma ei cea mai generală, ca autonomie și autodeterminare, și coincide astfel cu morala, care, întrucât este „întemeiată pe conceptul de om, care este acela al unei ființe libere... nu are nevoie de Ideea unei alte Ființe superioare omului pentru ca omul să-și cunoască datoria sa, nici de un alt mobil decât legea însăși pentru ea el s-o îndeplinească”⁹⁷.

În forma ei mai determinată este *dispoziția omului la personalitate*, pe care Kant o abordează ceva mai analitic în cercetarea sa asupra religiei (atât de puțin prețuită de exegeza tradițională asupra lui Kant tocmai datorită subtilii sale anti-religiozități, probabil cu atât mai tulburătoare pentru spiritul credincios). Înainte de toate, într-o notă de subsol se precizează că *personalitatea* (sau dispoziția omului la

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Im. Kant, *Die Religion...*, p. 1 (Prefață la prima ediție — 1793).

personalitate) nu poate fi privită ca conținută încă în conceptul de *umanitate*, ci trebuie înțeleasă ca „o dispoziție particulară¹⁴ (besondere Anlage) **98**, ceea ce – în coroborare cu filosofia sa a istoriei – îngăduie să se distingă aici sensul de constituire a dispoziției la *personalitate* pe fondul dezvoltării umanului și a progresului său, ca o dispoziție particulară, sau ca o particularitate constituită a umanității.

Această dispoziție la *personalitate* este capacitatea de a resimți pentru legea morală un asemenea respect, încât acesta să fie „*un mobil suficient prin el-însuși al liberului arbitru*” ¹⁰; acesta poate fi numai „ceva dobândit”⁹⁹.

Și, astfel, în timp ce dispoziția absolut universală a omului la *umanitate* este un produs al rațiunii practice, dar al unei rațiuni care are în vedere alte mobiluri, dispoziția la *personalitate* se are pe ea – însăși ca mobil¹⁰⁰.

Iar dacă toate dispozițiile esențiale ale omului, pe care Kant le concentrează în:

- 1) a fi ființă vie (animalitate);
- 2) a fi ființă rațională (umanitate);
- 3) a fi personalitate (ființă rațională susceptibilă de responsabilitate) **101**, sunt nu numai negativ bune (în sensul că nu sunt în opoziție cu legea morală), ci sunt

— Toate – chiar *dispoziții la bine* (în sensul că duc spre împlinirea lui) **102**, totuși *dispoziția la personalitate*, din momentul în care se constituie și se manifestă, *atribuie un sens nou* omului însuși ca întreg, deci tuturor dispozițiilor sale, și anume: ceea ce în *Critica rațiunii practice* era arătat ca *respect pentru* – *menirea mai înaltă a omului* sau – în altă formulare – *a onora umanitatea din persoana*

⁹⁸ Ibidem, p. 25.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 28.

¹ Ibidem, p. 25.

¹⁰² Ibidem, p. 28.

fiecăruia.

Acest *nou sens*, care exprimă o situație calitativ schimbată în planul moralei, face inteligibilă ipoteza lui Kant cu privire la distincția necesară dintre „schimbarea moravurilor⁸ („Änderung der Sitten”) și „schimbarea simțămintelor⁴⁴ („Herzensänderung⁴⁴)” **103.**

„Schimbarea moravurilor⁴⁴ vizează – în sumară explicitate kantiană a problemei – un gen de dobândire treptată a virtuții (sau a unor virtuți noi *n.n.*), ceea ce ar corespunde unei îndelungate deprinderi de ascultare a legii, prin care omul își corectează progresiv conduita sa, se instalează mereu mai mult în maximele sale și ajunge, astfel, din înclinat spre viciu la o predispoziție opusă. Această mișcare privește, însă, mai curând, abilitatea omului în a-și guverna cu pricepere interesele sale empirice și vizează obținerea satisfacției și a fericirii.

Schimbarea simțămintelor (Herzensänderung) n-ar putea fi, însă, redusă la o asemenea reformă progresivă, atâta vreme cât rămân *impure* temeiurilor maximelor, ei *trebuie să se producă o revoluție în felul de a gândi sau în convingerile omului* („cine Revolution in der Gesinnung im Menschen”), încât, numai printr-un fel de regenerare sau chiar printr-o creație nouă se ajunge, (numai întrucât are loc o schimbare a simțămintelor) la formarea unui om nou¹⁰⁴.

Acest *om nou* („ein neuer Mensch”) preconizat de Kant coincide cu înțelesul personalității; el face să coincidă *revoluționarea felului de a gândi* eu *reforma progresivă a modului de a simți*¹⁰⁵.

Kant vede instituindu-se aici, ca necesar, un moment de cotitură radicală. Căci problema care se pune acum are anume în vedere un alt raport posibil între omul ca atare și morala sa: ideea directoare este revoluționarea felului de a gândi, revoluționarea rațiunii practice ca atare, ceea ce revine la a spune că preconizează adoptarea unui nou mod de raportare a individului la problemele practice ale vieții

¹⁰³ Ibidem. p. 51.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ibidem.

cotidiene, o desprindere critică de sub dictatul obiceiului, al vechilor autorități și canoane. Se poate, evident, deduce de aici o înclinare spre idealizarea perspectivei pe care o deschidea *inițiativa individuală* și dezvoltarea *vocației indivizilor de inițiativă* în acel timp de proliferare a spiritului capitalismului. Dar epurată la nivelul teoriei de efectele desumanizate ale mercantilismului și ale furiei concurențial-duplicitare pe care se întemeia și pe care le propaga în proporții exponențiale, această *idealizare* – întrucât plasează ipoteza unui om nou la antipodul oricărui pragmatism (mercantilism, concurență, duplicitate – deci individualism burghez) – anunță un alt timp și o altă revoluție, când din nou problema unui om nou va deveni acută, ca o condiție a asimilării și așezării unui nou mod de viață socială, care implică nu numai o schimbare radicală a condițiilor obiective, dar și o *revoluție în felul de a gândi* sau în convingerile oamenilor, însoțită de o *reconstrucție progresivă a modului lor de a simți*.

Este de remarcat, în acest sens, că întreprinzând cercetarea sa asupra religiei „în limitele simplei rațiuni”, Kant caută argumente în curajul și cutezanța stoicilor, iar din textele religioase alege sensurile mai apropiate de spiritul creștinismului primitiv: noi n-avem de luptat împotriva cărnii și a sângelui, deci împotriva înclinațiilor naturale, ciâm potrivea prinților și a autorităților puterii întrucât sunt corupte și proliferază spiritul corupției¹⁰⁶. De aceea *datoria morală* nu poate fi *sfințenie* (pretinsa posesiune a unei perfecte purități), căci ea nu este nici posibilă, dar nici firească, nici omenească, clar nici necesară. Este, în schimb, *spirit în luptă* și definește, astfel, personalitatea – exprimând felul de a gândi și a fi (a simți) al omului nou – respectiv libertatea și independența de mecanismul mărginit și corupător al intereselor empirice, „puterea unei ființe care este supusă unor legi speciale, anume unor legi pure practice, date de propria-i rațiune, astfel încât persoana ca aparținând lumii sensibile este supusă propriei

¹⁰⁶ Ibidem.

personalități... „107.

Aici nu mai este vorba de personalități excepționale prin talent sau geniu, ei de omul oarecare, obișnuit, fiecare putând să fie sau să devină o *persoană*, în măsura în care dă curs acestei posibilități.

Kant luminează sensul personalității din unghiul efortului uman, de astă dată conștient, de a fi ceea ce „trebuie” să fie; de a lucra în direcția celor care „trebuie să se întâmple”, identificând astfel *datoria* cu această a doua și cea mai înaltă menire a omului: a) de a face din sine o personalitate (datoria față de sine); b) de a considera în toate acțiunile sale omul ca scop, niciodată ca mijloc (datoria față de alții).

Evident, în istorie, ceea ce vrea și urmărește subiectul apare mai curând ca utopie și neputință, cu excepția epocilor de răsturnări și înnoiri radicale, când este posibilă o relativă *coincidență* a năzuinței subiective eu tendințele obiective maturizate, care își fac loc și se impun prin lanțul întâmplărilor. Acțiunea înnoitoare și tenace a personalităților se înscrie tocmai aici, în acest lanț al întâmplărilor; sunt oamenii care înțeleg și timpul, și rolul subiectului (propriul lor rol) în acel timp, dar își cultivă totodată *tăria morală* necesară (spiritul moral în luptă), fără de care nu este posibilă nici *desprinderea din inerție*, nici *angajarea reală și de lungă durată pe o cale însă neștiută și neumblată*.

Kant e gânditorul de geniu care aduce în conul de lumină tocmai această *valoare a subiectivității*, ea moment necesar în *determinarea* nouă a mersului lumii. Momentul subiectivității (considerat unilateral ca subiectivism și care se înscrie printre principalele critici aduse gândirii marelui filosof) este poate *elementul cel mai revoluționar* pe care îl face să pătrundă în teoria etică. „Rațiunea practică” se distinge și se definește prin această *identificare a subiectului cu ceea ce face*. Omul nu se află undeva în afara întâmplărilor proprii sale vieți, ci ele sunt tocmai manifestarea lui, îl exprimă pe el, încât nicio înnoire reală,

¹⁰⁷ Idem, *Critica rațiunii practice*, p. 176.

de orice ordin ar fi ea, și cu atât mai puțin de ordinul moralei, nu se mai poate produce fără participarea sa voită și angajată. De aceea, cum observă Kant, a cere instituțiilor publice ca ele să *constrângă* pe cetățeni „să intre într-o republică morală”, ar fi de fapt o contradicție (în adjecto), dat fiind că această republică (morală) – în sensul lui Kant – *exclde de plano orice constrângere*. „Desigur, orice putere politică dorește să vadă stabilindu-se în sânul său o guvernare care să-i conducă pe oameni prin legile virtuții; pentru că atunci când mijloacele de constrângere de care dispune ar fi insuficiente... sentimentele virtuozose le-ar suplini. Dar vai (Wehe aber...) acelui legislator care ar voi să realizeze prin forță o constituție care ar avea ca obiect scopuri morale! – căci nu numai, prin modul acesta, ele ar realiza tocmai contrariul unei constituții morale, dar și-ar mina și și-ar face nesigură chiar pe aceea politică4 **108**.

Kant anticipa, astfel, problemele reale ale unei epoci care – după aproximativ un secol și jumătate de la acest înscris – nu va face decât să-i confirme.

8.

Contradicția apriorismului

„Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună” (Kant).**109**

Ajuns la acest punct, poate cel mai înalt al cercetărilor sale, Kant vine în contradicție inevitabilă cu teza apriorismului său. Dar este evident mai curând un merit al spiritului kantian de a nu rămâne prizonier propriilor sale postulate, decât o dovadă de inconsecvență și părăsire a rigorii teoretice.

S-a reținut că, la Kant, omul (subiectul) este privit ca *liber* și *activ* numai în planul moral. Această reducere operată asupra *practicului* împinge întreaga teorie spre impas. Totodată se discernă în conceptualizarea nouă dată de Kant practicului, ca practică producându-și propria ei rațiune (sau propria ei luciditate) un *spațiu*

¹⁰⁸ Idem, *Die Religion...*, p. 109.

¹⁰⁹ Idem, *Critica rațiunii pure*, Prefața la ediția întâi, p. 13.

al obiectivității (pe care Hegel îl va numi „morală obiectivă”): datina, obiceiul. Producerea datinii e acțiunea subiecților. Ca producător de datină, subiectul apare în forma voinței care își dă legea. E o elaborare în spațiul rațiunii practice, luciditatea rezultând din acumularea de moduri comportamentale și din deprinderea lor pe parcursul activității empirice în *succesiunea generațiilor*, din care rezultă o auto-ghidare prospectivă a comunităților umane, fixarea unor repere proprii în orânduirea vieții cotidiene. Ceea ce se fixează, însă, ca necesar, fie și ca simple mijloace, tinde să se impună ca scop și dirijează, din această poziție, evoluția viitoare. Subiectul acționează, deci, în urmărirea scopului său empiric, dar chiar în cursul acestei acționări el produce suplimentar: 1. O modalitate potrivită pentru acțiunea în curs, ameliorată continuu și transmisă, *un codex*; și 2. deprinderea sau obiceiul (deci ceva subiectiv) de a acționa potrivit codexului astfel elaborat, care acționează, ca atare, invers asupra desfășurării vieții însăși.

Elaborarea codexului e un fapt al rațiunii practice; dar codexul însuși, ca ceva elaborat, se desprinde de procesul elaborării sale și apare – în succesiunea pierdută în istorie a generațiilor – ca *din afară de timp și nedecurgând* dintr-o experiență, deci *aprioric*. Fiind un produs al voințelor subiective (în spontaneitatea practicii lor), existența de fapt a unui principiu care le regizează opțiunile nu mai poartă semnul genezei sale (lentă și cu neputință de observat ca atare). Existența unui principiu (moral), ca *fapt de realitate* al rațiunii practice i se dezvăluie, astfel, subiectului ca o existență detașată de practica nemijlocită, autonomă, nedecurgând logic din nicio experiență și din nicio nevoie imediată, sensibilă și verificabilă.

Nimic nu explică direct puterea acestui principiu, autoritatea lui, în afară de faptul că el există, că își face cunoscută prezența prin rezonanța propriului său prestigiu și că se impune fără o motivare causală directă. Nu e ipotetic, ci categoric. Prin chiar natura sa, el nu se justifică, ci se impune. E imperativ. Imperativul categoric.

Prin aceasta, Kant nu face decât să surprindă această lege proprie a ființării moralei, care nu e ceea ce este decât în limitele

acestei ființări. Aici nu se spune ceea ce e bine și ceea ce e rău. Nu se face nicio predică, ci o disecție în chiar corpul moralei. Și se constată despre morală că principiul ființării ei, ca morală, este acela de a acționa ca un imperativ categoric. Cu aceasta se spune că, indiferent de istoria complicată și contradictorie care a dus la constituirea *acestei dimensiuni* a existenței umane și indiferent de varietatea istorică a tipurilor de morală cunoscute până azi, principiul oare definește dimensiunea morală ca atare constă în această *necon condiționare* prin care se comunică și se impun cerințele ei, respectiv *imperativul categoric*.

Spinoza, pentru a smulge eticul din plasma religiei, a restabilit contactul ei genetic cu afectul și pasiunea. Helvetius a ajuns, dincolo de afect și pasiune, la *interes*, „interesul just înțeles¹⁴. Dar, cu această încorsetare în spațiul limitat între afect (pasiune) și interes (fie el chiar „just înțeles⁴⁴) nu se depășește condiția pragmatică (din care se decantează și „morală⁴⁴ saloanelor) și nu se explică, mai ales, pe ce anume se întemeiază manifestarea aceluia ansamblu de însușiri umane, care face posibilă îndeplinirea unor înalte și grele îndatoriri. Acestea aparțin de pildă *medicului* – când face din munca sa un act practic și continuu de dăruire; sau *mamei* și simțământului de mamă – care simbolizează devotamentul; sau ideii de *soldat* – care apără libertatea și viața celor ai săi cu neînfricare și eroism; sau *savantului* – *exploratorul* aducând în munca de fiecare zi tenacitatea, răbdarea, sacrificiul și nu vanitatea actului de cunoaștere. Niciuna din aceste *moduri ale existenței umane* nu-și are *temeiul* numai într-o *experiență direct consemnată* și nu se pot explica decât prin interesul pe care, la om, îl capătă tocmai această „dezinteresare”. Dezinteresarea conținută în actul moral nu denotă decât *un alt tip de interes*, anume „un interes moral „cum se indică la Kant; și nu poate cântări mai puțin greu în luarea unei decizii, decât *interesul* înțeles sub rezonanța lui exclusiv empirică (sau mercantilă). E o desprindere din mărginirea condiției empirice.

Or, Kant este corect atunci când observă că această *desprindere* este simultan și simetric o angajare în numele unui alt gen de interes,

care – spre deosebire de acela îndeobște recunoscut – nu-și are nicio altă „rațiune” (nu vizează nimic altceva) decât „nevoia⁴⁴ subiectivă de a acționa dintr-un principiu moral, ceea ce este același lucru cu a acționa din datorie.

Acest punct de plecare în actul moral are ea atare propria sa *obiectivitate* ca dispoziție morală a omului și se impune subiectului moral ca fiind această *obiectivitate*. Este *rațiune pură practică*. Și se impune subiectivității ca ceva în sine *categoric*, ca un *imperativ*.

Dar, Kant depășește – în chiar cursul cercetărilor sale, după cum s-a putut observa – această viziune, care este implicația apriorismului, și tinde să deplaseze accentul de la conformitate față de datină, la angajare responsabilă în critica și transformarea ei. În acest sens dispoziția morală, care coincide cu *dispoziția la umanitate*, trece într-o formă nouă și ca atare particulară: dispoziția la personalitate, definind inserția în realitatea constituită a omului nou.

Evident, omul nou – ca personalitate morală – nu este lipsit, nici el, de premise, parte obiective, parte subiective; iar *dispoziția sa la personalitate* nu este conceptibilă fără *dispoziția generală la umanitate* a omului, ca premisa necesară a celei dintâi. Accentul se deplasează, totuși, în această nouă situație (istorică) pe ceea ce este mai curând *nouă invenție umană* în planul ființării sale morale, iar ceea ce este „din afară de timp” (aprioric) cedează, deci, încă la Kant, acestei priorități.

Ceea ce devine, acum, *imperativ categoric* este lucrarea omului asupra sa însuși, dar nu în direcția ridicării la cerințele „datinii”, împotriva propriilor sale imperfecțiuni sau a înclinațiilor, ci – dimpotrivă – în direcția manifestării (exprimării) propriei sale personalități integrale, revoluționând vechiul mod de gândire și înfăptuind o reformă a propriului său mod de a simți.

Abia aici *înțelegerea* rațională și *trăirea* sensibilă a *libertății ca datorie* își dezvăluie adevărata măsură practică a originalității demersului pe care îl anunță.

Demnitatea de a fi fericit

„Fă ceea ce le face demn de a fi fericit” (Kant).¹¹⁰

„Conștiința morală nu poate renunța la fericire și mi poate să lase acest moment în afara scopului ei absolut”. (Hegel) ¹¹¹.

Kant a înțeles că schimbările radicale pe care le producea secolul său, printre care *libertatea ca datorie* și *personalitatea* îi apăreau ca deținând o poziție directoare fundamentală în revoluționarea convingerilor morale, nu se puteau concilia cu vechiul concept empiric al fericirii, sinonim cu conștiința satisfăcută, liniștită. În orice caz, sensul tradițional urma să fie supus canonului rațiunii, cu atât mai mult eu cât înțelesul său de „satisfacere a tuturor înclinărilor” era viciat sub interpretarea sa religioasă biciuitoare ca păcat (vină); dar era viciat în chiar conținutul său de sărăcia și de mărginirea „înclinărilor” a căror satisfacere constituia fericirea; și era viciat, în sfârșit, de duplicitatea unui mod de simțire și de gândire care erau, astfel, determinate să se rușineze fie și de simpla lor năzuință la fericire.

Ceea ce va viza, ca atare, cercetarea kantiană privește 1. reconstruirea conceptului de fericire în spiritul înnoitor al problemelor secolului său, și 2. reabilitarea ideii de fericire umană prin noul ei concept, în măsură să înlăture atât umbra *vinei*, cât și unilateralitatea semnificației sale numai empirice și strict inertiiale.

Încă în Critica rațiunii pure, Kant scrie:

„Fericirea este satisfacerea tuturor înclinărilor noastre... Numesc pragmatică (regulă a prudenței) legea practică determinată de mobilul *fericirii*; iar morală o numesc pe aceea, dacă așa ceva există, care nu are alt mobil decât *demnitatea de a fi fericit* (lege morală)”¹¹². Și Kant explică: cea dintâi sfătuiește ce trebuie să facem, dacă vrem să avem parte de fericire; cea de-a doua ordonă cum trebuie să ne purtăm pentru a fi numai demni de fericire; cea dintâi se bazează pe

¹¹⁰ Ibidem, p. 604.

¹¹¹ G. W. F. Hegel, Fenomenologia spiritului, p. 340.

¹¹² Im. Kant, Critica rațiunii pure, p. 602.

principii empirice; a doua face abstracție de înclinările și de mijloacele naturale de a le satisface și consideră *numai libertatea* omului și condițiile necesare¹¹³, respectiv acelea care îi fac posibilă libertatea de manifestare și îi solicită dezvoltarea neîngrădită a însușirilor sale.

Kant este fără echivoc în a arăta că „sistemul moralității este inseparabil legat de acela al fericirii¹¹¹19, „căci libertatea pusă în mișcare, pe de o parte, restrânsă. pe de altă parte, prin legi morale, ar fi ea însăși cauza fericirii universale”, deci omul ar fi sub conducerea unor astfel de principii, autorul propriei sale fericiri durabile și totodată al fericirii altora¹¹⁴.

Rămâne, însă, aici, confuzia care se instituie între *libertate ca principiu al moralei* și sensul strict empiric al aspirației spre fericire, care fiind subordonat accidentalului și individualului riscă să obtureze, și chiar obturează de fapt posibilitatea omului de a gândi și simți liber, deci nelimitat de elemente eterogene, în dezvoltarea și realizarea plenară a aptitudinilor sale umane, plenitudine care pare totuși să reprezinte un temei mai potrivit (cu natura morală a omului) pentru obținerea fericirii.

Spinoza înaintase în cercetarea acestei probleme până la punctul în care considerase posibil să formuleze această soluție: „Fericirea nu este răsplata virtuții, ci însăși virtutea⁴⁴121, spunând prin aceasta că *simpliciter posedare a virtuții* (care este puterea omului de a acționa numai potrivit legilor naturii sale) coincide cu fericirea. Este, însă, o liniște, aici, conștiința liniștită a înțeleptului, și un climat de pasivitate, de retragere în sine, care nu mai erau acelea ale secolului lui Kant. Și mai este o *limitare extremă a problematicii* virtuții și fericirii, indicată de Spinoza însuși în continuarea tezei sale: „și nu ne bucurăm de ea (de virtute-fericire *n.n.*) pentru că ne înfrânăm poftel sensuale, ci, dimpotrivă, pentru că ne bucurăm de ea, ne putem înfrâna poftel sensuale”¹¹⁵.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibidem, pp. 318—319.

Deci omul lui Kant aparține unui alt secol și unei alte problematice, când aceleași noțiuni capătă rezonanțe noi și pierde ceva din vechea încărcătură semantică; astfel, virtutea pare o zeitățe arhaică, iar vestigiul moralei religioase care anatemizează *poftele senzuale* rămâne mai curând de uzul predicilor moralizatoare. Problema este acum nu „sfințenia⁴⁴, ci „spiritul în luptă⁴⁴; nu conformitatea față de ideile inerției anterioare ci libertatea și personalitatea, încât din această perspectivă nouă va fi încercat Kant să reia tema altfel străveche a deosebirii dintre *doctrina fericirii* și *doctrina morală*, cum o numește Kant.

La Spinoza persistă iluzia non-contradicției obiective dintre morală și fericire, îndată ce se înlătură dualismul religios spirit-corp, încât subiectivitatea dotată cu rațiune era în măsură să le armonizeze, fără altă condiție decât propria sa deliberare în cunoștință de cauză.

În schimb, cercetarea lui Kant ajunge până în proximitatea *antagonismului moral* ca exprimând un stadiu al istoriei, când, deci, cum va formula Marx, după critica Cerului urmează critica pământului. Kant înlătură la rândul – său dualismul religios spirit-corp, dar pentru a descoperi, în spatele acestei înlăturări, *substituirea laică a moralei prin criteriul fericirii* și destituirea pe această cale a moralei, în absența căreia duplicitatea, mercantilismul și spiritul concurențial, asimilate ca instrumente ale fericirii personale, se instalau în loja moralei și dădeau lecții de bună-purtare. Încât, ca răspuns la întrebările: ce trebuie să facă? și la ce pot spera, dacă fac ceea ce trebuie?, problema însăși se înscrie în cercetarea condițiilor în care emergența *omului nou*, ca personalitate, devine nu numai necesară, dar și posibilă.

Care sunt datele problemei?

Prima observație, de la care pornește Kant, este aceea a infiltrației empiricului în temeiurile determinante ale voinței, depistată prin *sentimentul plăcerii și al durerii*, de care se însoțește; încât, orice prezență a unui sentiment de plăcere sau durere devine martor pentru o infiltrație a empiricului în temeiurile determinante ale voinței. Urmarea ar fi diluarea principiului moral, eteronomie în locul autonomiei, incubația dorinței acolo unde datoria și numai datoria

certifică autenticitatea actului moral, din care cauză apare aici o *neîmpăcare de principiu*, rațiunea pură practică fiind determinată să i se opună fățiș, refuzând să accepte și să introducă *sentimentul plăcerii sau al durerii „ca o condiție în principiul ei”*.

În logica acestei analize, oare vizează pentru moment o rigoare de laborator, se constituie o opoziție între principiul *plăcerii* și principiul *moralei*. Pe temeiul principiului plăcerii, consideră Kant. se ridică *doctrina fericirii*; în timp ce doctrina morală, fără să respingă fericirea, ba chiar considerând ca o datorie a fiecăruia să se îngrijească de fericirea sa, se opune categoric să ia fericirea ca principiu, deci să o introducă ca o condiție în principiul ei. Kant este foarte precis în aceste nuanțări și este necesar să se rețină caracterul lor radical în *sensul rigorii limbajului teoretic* și nu în sensul rigorist (popesc) al incompatibilității de principiu între moralitate și fericire, teză care i-a fost fără temeii atribuită lui Kant și încă amplificată până la caricatură.

„Dar această deosebire a principiului fericirii de cel al moralității nu înseamnă pentru aceasta numaidecât *opozitie* a lor și rațiunea pură practică nu vrea să *renunțăm* la pretențiile de fericire, ci numai să *nu le luăm în considerație* de loc, de îndată ce este vorba de datorie”.¹¹⁶

Căci, dacă ceea ce se dovedește, ipotetic, ca fiind condiția posibilității *omului nou*, înțeles ca personalitate liberă (morală), este desprinderea sa continuă din inerția anterioară și prospectarea noilor dimensiuni ale posibilului, atunci mai curând *neliniștea, căutarea și efortul* – decât conștiința liniștită, împăcată cu sine (ataraxia) va fi constituit impulsul viu în planul subiectului, *cauza subiectivă continuu reprodusă* a autoproducerii omului de către sine însuși în procesul practicii sale. Și, să fie oare această trăire spirituală plină de efervescență un temei mai neînsemnat în producerea plăcerii de a trăi, deci a fericirii, decât acela al. sațietății simțurilor empirice?

Problema este, evident, capitală, din momentul în care omul ajunge pe acea treaptă morală a dezvoltării sale (implicând condițiile

¹¹⁶ Im. Kant, Critica rațiunii practice, p. 182.

vieții sale) în care se poate întreba *cum îi place să trăiască*; și când prin răspunsul la această întrebare își definește, fie și numai ideal, un program posibil în marginile propriului său demers practic.

În limitele schemei tradiționale, s-ar contura aici – dacă se respinge identitatea virtute-fericire (spinoziană) – o opoziție mereu reconstituită între principiul moralității (care exprimă smulgerea din inerție, autodepășire) și principiul plăcerii, care în sens absolut strict este încălcat de servituțile actului creator, este încărcat de neliniște și suferință, dar vizând abia prin intermediul acestora și ca rezultând din împlinirea unei asemenea angajări, posibilitatea atingerii fericirii.

Căci, fără o anumită distanțare de simpla plăcere (satisfacție pulsională), fără auto-disciplinare și fără efortul implicat în această desprindere din inerție nu s-ar fi deschis drumul (progresul) de la animalitate la umanitate.

Dar drumul acesta constituie – prin chiar geneza noilor însușiri omenești – *trecerea* de la simpla necesitate a satisfacției pulsionale, care nu este încă *plăcere*, în sensul densității ei umane, la comportamentul *trăit* și la *plăcerea mediată*, care distinge și oaracterizează *omenescul*. Kant nu duce până la acest punct explicit observația sa, dar e greu să persiste dubiul că filosoful integra în gândirea sa acel *novum* care constituie *diferența specifică* a omenescului, când surprinde ceea ce i se pare semnificativ pentru perioada de criză *radicală* (perioada de trecere) pe parcursul căreia omul *a rupt* cu natura și și-a inaugurat propria sa traiectorie, care devine istoria.

Aici observă Kant că raportul dintre *rațiune* și *instinct* se exprimă ca o modelare a acestora; e ceva activ, o modelare în fond constrângătoare (represivă), împotriva căreia nevoia de satisfacție pulsională rezistă, dar rezistă mode lându-se. Această modelare nu apare numai ea *renunțare* la ceva, și nu atât ca renunțare, cât – mai ales – ca o deplasare spre un alt gen de satisfacere. Apar dorințe noi, „artificiale”, dar ele exprimă ceea ce este tocmai în curs să se constituie ca „natură” umană; gama dorințelor și a aspirațiilor devine mai largă și mai ales *se deschide* spre o amplificare continuă, în raport de care

impulsul obiectului natural rămâne un moment. El nu mai poate umple „insatisfacția” omului.

Omul și-a lărgit – de pildă – gama nevoilor sale alimentare disciplinându-și totodată această nevoie, ceea ce s-a dovedit a fi devenit – sub ambele aspecte – un izvor de progres. El a sustras pofta sexuală de sub legea primitivă (animală) a periodicității și uniformității, „învățând” să *amâne* plăcerea, dar amplificând-o prin chiar acest fapt și supunând-o astfel unei noi „legislații”, pe care tocmai o producea – aceea a umanului. E o *legislație* obiectivată, care nu încetează să se automodeleze în condițiile noului sistem al raportului necesitate-libertate, în care ambii termeni se conțin și se determină reciproc, ca momente polare ale aceleiași unități.

Notă. În „începutul probabil al istoriei omenirii” Kant avansează această ipoteză a producerii simțurilor umane, pe care Marx le va numi „simțuri capabile de desfătări omenești și care se afirmă ca forțe esențial umane” *m*. Nu este, deci, încă vorba numai de simțurile spirituale, simțământul moral, ci de aptitudinea *nouă* a simțurilor de a produce „desfătări omenești” și care se afirmă în această statuare a lor ca „forțe esențial umane”, alături – bineînțeles – de cele spirituale (morale).

Kant reconstituie astfel, pe cale logic deductivă, momente ale genezei, în spiritul cărora se va considera în drept să presupună continuarea posibilă și necesară a travaliului uman, în același timp spontan și rațional, asupra propriei sale naturi. Această modalitate atribuie sumarelor sale considerații antropologice o importanță cu totul deosebită pentru receptarea corectă a sensurilor filosofiei sale morale în general și a problemei fericirii în mod special, chiar să atunci când legătura directă dintre aceste două câmpuri ale cunoașterii nu este întotdeauna vizibilă, sau chiar atunci când filosoful însuși recade, pe alocuri, prin formulările sale, în eroarea ideilor tradiționale de care tocmai se desprindea prin titanica încordare critică a geniului său.

Astfel, în problema *plăcerii* (desfătării omenești) este necesar să nu se piardă din vedere câteva din considerațiile sale cu caracter antropologic general.

1. „Rațiunea are însușirea că, ajutată de imaginație, creează în mod artificial porniri nu numai fără a fi împinsă de un instinct natural, ci chiar *împotriva* lui. La început aceste porniri pot fi prinse sub numele de *poftă*... Motivul pentru renegarea instinctului nu trebuie să fie decât un lucru neînsemnat. Dar rezultatul primei încercări a omului, anume de a fi dobândit conștiința rațiunii sale, ca o *facultate care poate depăși limitele* în care sunt ținute toate animalele, a fost foarte important și *hotărâtor pentru genul de viață (uman)*” 125.

ly Marx-Engels, *Scrisori din tinerețe*, pp. 580!) 81.

I: i Im. Kant, începutul probabil al istoriei omenirii, p. 98.

2. „El (omul) descoperă în sine o facultate de a-și alege singur un mod de viață și de a nu rămâne legat de unul singur ca celelalte animale. Dar, acestei satisfacții momentane... trebuia să-i urmeze, totuși de îndată, teamă și neliniște, deoarece omul trebuia să-și pună întrebarea cum să procedeze cu facultatea sa nou descoperită, el care nu cunoștea doar niciun lucru după însușirile lui ascunse și efectele lui îndepărtate. Omul stătea așa-zis la marginea unei prăpăstii, deoarece din obiectele izolate ale dorințelor sale pe care până acum i le arătase instinctul, i se deschidea o infinitate de obiecte, în alegerea cărora el încă nu știa nicidecum să se orienteze, iar, pe de altă parte, gustând o dată din starea de libertate, el nu mai putea să se întoarcă din nou în starea de servitute (sub stăpânirea instinctului)” 126.

3. „Omul descoperi repede că excitația sexuală, care la animale se întemeiază numai pe un impuls trecător, în cea mai mare parte periodic, pentru dânsul e capabilă de prelungire și chiar sporire prin puterea imaginației. Imaginația, anume, operează, ce-i drept, cu mai multă moderație, dar totodată în mod mai durabil și mai uniform, cu cât mai mult obiectul e sustras simțurilor... Căci, a face o înclinațiune mai profundă și mai durabilă prin faptul că obiectul ei e sustras simțurilor arată deja deșteptarea conștiinței unei oarecari stăpâniri a rațiunii asupra instinctelor...” 127.

4. „Refuzul a fost gestul de a trece de la excitații numai sensibile la excitații ideale, (de a trece *n. n*) de la simpla poftă animală, pe încetul, la dragoste și, cu aceasta, de la sentimentul a ceea ce e numai

agreabil la gustul pentru frumusețe... Un neînsemnat început, care face însă epocă, dând mentalității o direcție cu totul nouă, este mai important decât toată nesfârșita serie de înfăptuiri următoare în domeniul culturii” le.

Importante nu sunt, aici, argumentele, azi anacronice, cât viziunea deschisă a filosofului care întrevide geneza unor procese noi și instituirea lor ca elemente constitutive ale dimensiunii umane:

1) plasticitatea și mobilitatea simțurilor omului, deci istoricitatea plăcerii și recon

12 U *Ibidem*, p. 99.

127 *Ibidem* pp. 99 – 100.

488 *Ibidem*, p. 100.

strucția ei necesară (inevitabilă) ca rezultând din condițiile obiective de viață, dar și ca deținând un rol hotărâtor pentru genul de viață uman;

2) caracterul problematic, conflictual și dramatic al libertății omului de a-și alege singur un mod de viață și totodată ireversibilitatea acestei nevoi – aspirații odată constituite;

3) rolul constructiv-modelator al *imaginației* în îmbogățirea și diversificarea plăcerii, coroborat cu acțiunea numai aparent inversă a „refuzului” sau „aminării”, care unește și comprimă (imaginație și amânare) ceea ce era numai satisfacerea unei trebuințe și ușoara plăcere a sașietății transformându-le în *desfătare umană*, și constituindu-se abia în această calitate nouă a lor ca „forță” esențial umană.

Astfel, la om, desfătarea apare ca mediată de condițiile schimbate ale existenței sale, ca și de propria sa subiectivitate dinamică, acționând la rândul ei – ca forță esențial umană – asupra mobilității și dezvoltării generale.

În acest cadru, deși încă vag conturat, plasează Kant raportul fericire-moralitate.

Se poate observa totodată o lipsă de consecvență, explicabilă totuși, prin neelaborarea unitară a unei noi soluții.

Problema însăși cunoaște o perioadă de adânci mutații a datelor

ei. Dacă, în genere, numai omul poate fi fericit, numai el (omul) poate fi în același timp, nefericit; iar întreaga problemă apare într-o formă socială evidentă abia eu ridicarea omului la stadiul de personalitate, când diversificarea elementelor desfătării umane și astfel îmbogățirea modalităților plăcerii repune într-un mod nou *raportul de identitate și ne-identitate dintre morală și fericire*. E o lipsă de armonie și totuși o armonie posibilă, o armonie constituantă, dar mereu depășită sau negată de tensiunea ființării umane la stadiul personalității morale. Nu este ruptură, antinomie, ci *unitatea vie a contrariilor*.

„Într-o oarecare măsură, poate fi chiar o datorie să ne îngrijim de fericirea noastră; în parte fiindcă fericirea (căreia îi aparține iscusința, sănătatea, bogăția) conține mijloace pentru îndeplinirea datoriei noastre, în parte fiindcă lipsa ei (de exemplu, sărăcia) conține tentații de a viola datoria⁴⁴ 1 29.

Kant ezită, dar avansează, totuși, această idee, care indicând natura contradictorie a relației dintre moralitate și fericire (căci: „A promova numai fericirea proprie nu poate fi niciodată nemijlocit datorie, mai puțin încă principiul oricărei datorii”¹¹⁷) menține, totuși, *unitatea* acestor termeni contrarii, întrucât fiecare este condiționat de opusul său.

E o căutare care trece cu mult dincolo de problematica maturizată a epocii. Căci, a aserta că fericirea, căreia îi aparține iscusința, sănătatea, bogăția, conține mijloace pentru îndeplinirea datoriei (morale) răstoarnă întreaga viziune tradițional idealistă asupra problemei și anunță, dincolo de Hegel, o abordare în același timp materialistă și dialectică a ei. Hegel va relua problema de la acest punct al dezvoltării ei în cercetările lui Kant, însă cu o mai slabă înțelegere pentru dinamismul latent al momentului fericirii, ca impuls în ridicarea omului la datoria sa morală, ceea ce va constitui un pas înapoi spre discreditarea fericirii, ca fiind „ceva lipsit de adevăr⁴⁴.

1 :10 Ibidem.

_ Hegel, Filozofia spiritului, p. 300.

„Atât universalul nedeterminat al fericirii, cât și particularitatea nemijlocită a impulsurilor și singularitatea abstractă a voinței arbitrare, sunt, în exterioritatea lor reciprocă, ceva lipsit de adevăr...”
131.

Problema este, însă, mult mai complexă, căci și Hegel – în spiritul materialistălor francezi (Helvetius), dar și al lui Kant în acest punct – va constata, că: „Nimic mare nu s-a îndeplinit fără pasiune, și nici nu poate fi îndeplinit fără ea. Numai o moralitate moartă, ba prea adesea ipocrită, se dezlănțuie împotriva formei pasiunii ca atare”¹¹⁸. În același spirit, comentându-l direct pe Kant, Hegel va fi observat că „în realizarea scopului moral este, astfel, totodată, cuprinsă și această formă a realității, care e numită satisfacție sau fericire”¹¹⁹.

Dar, Kant previne pozitivismul epocii (care se va infiltra și în gândirea hegeliană) nelăsând să scape, totuși, contradicția – opoziția și chiar conflictul – termenilor polari ai acestei unități. În timp ce la Hegel, a *lucra pentru fericirea proprie* constituia un moment armonic integrat în *lucrarea tuturor* pentru fericirea generală, Kant observa că „a promova numai fericirea proprie nu poate fi niciodată nemijlocit datorie, mai puțin încă principiul oricărei datorii”.

În acest sens, principiul fericirii trebuie înțeles și în despărțirea lui posibilă de principiul moral, căruia tocmai de aceea nu-i poate fi încorporat ca condiție a sa (a posibilității sale), căci *s-ar distruge* – prin această încorporare a unei determinări în același timp sensibilă și rațională – orice diferență dintre termenii opuși, și datorie poate trece în opusul ei, cu aerul celei mai desăvârșite inocențe (filistine).

Incompatibilitatea nu este, așadar, între morală și fericire, decât dacă se pune *numai* fericirea proprie ca principiu al moralității.

Dincolo de această incompatibilitate teoretică, i s-a atribuit în mod eronat lui Kant postularea nefericirii (ascetism, renunțare) ea condiție a moralității.

Ceea ce spune Kant în *primul rând* este că fericirea nu este un

¹¹⁸ Ibidem, p. 307.

1 :13 Idem, Fenomenologia spiritului, p. 349.

termen inert și că recunoașterea realității ei începe cu *raportarea la condițiile care o fac posibilă*, printre care – la omul nou – problematica morală ocupă un loc privilegiat. Nu poți subordona moralitatea fericirii, fără să reduci moralitatea însăși la un mijloc oarecare, un fel de *abilitate* (pragmatică) în vederea obținerii de simple satisfacții și sațietăți sau plăceri simple, degradându-se prin aceasta însăși semnificația evoluată și înaltă a fericirii.

Se pune, astfel, în lumină că, din această diferențiere a semnificației celor două câmpuri rezultă *un alt tip de legătură* între moralitate și fericire, care decurge din natura însăși a dezvoltării omenescului. Și chiar dacă soluția lui Kant este nesatisfăcătoare, această luminare nouă a problemei își păstrează însemnătatea teoretică pentru dezvoltarea ulterioară a cunoașterii elementelor de asimetrie, diferențiere și contradicție în planul eticului.

Astfel, Kant – preocupat să distingă tendințele de diferențiere din câmpul năzuințelor umane spre ceea ce este designat ea fericire, diferențiere care nu duce cu necesitate la antinomie – recurge la o noțiune analoagă conceptului de „fericire”, dar care să nu însemne numai *plăcere* (în sensul ei tradițional), noțiune care să întregască totuși în mod necesar câmpul moralei, exprimând *sentimentul de plenitudine* al omului și chiar *respectul* său față de sine-însuși, pentru ținuta sa morală¹²⁰. Noțiunea aceasta este „mulțumirea-de-sine”. Kant caută un concept și „mulțumirea-de-sine⁴⁴ ar arăta – în această vedere – numai o părere de sine *negativă*, când ne dăm seama că *nu avem nevoie de nimic* în afară de conștiința de a fi acționat din și numai din datorie, deci un concept (negativ) al acestei autonomii. În același timp, se poate obiecta că „mulțumirea de-sine⁴⁴ sugerează mai curând ceva care s-ar împăca greu cu sensul de permanent efort și de mereu reluată tensiune a *depășirii de sine*, conținute în imperativul categoric. De aceea Kant însuși o va numi „mulțumire intelectuală⁴⁴ uirmând să pună în lumină caracterul ei independent sub raportul purei

¹²⁰ Im. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 208.

afectivități.

Dar se atinge, chiar prin aceasta, marea problemă înainte semnalată a genezei sau maturizării unui *nou câmp al sensibilității*. Kant înaintează ezitând spre această constatare.

„Mulțumirea-de-sine” va căpăta, ca atare, această accepție: „Libertatea și conștiința de libertate, ca conștiință a unei facultăți de a urma legea morală eu simțământ covârșitor, este *independența de înclinații*, cel puțin ca cauze determinate (deși nu ca *afective*) ale dorinței noastre și, întrucât sunt conștient de această independență în observarea maximelor mele morale, ea este unicul izvor al unei mulțumiri imuabile, legată necesar de ea, nebazându-se pe niciun sentiment particular, și această mulțumire se poate numi intelectuală⁴⁴135.

Deci, nu este vorba aici de ceea ce s-a semnalat mai înainte ca pericol: mulțumire-de-sine în sens de inerție, adormire, suficiență; este o „mulțumire-intelectuală-de-sine⁴⁴, adică o mulțumire trează, care se gândește pe sine; o mulțumire-de-sine activă a omului de a se fi știut și putut ridica dincolo de dependența sa față de înclinații într-o existență vegetativă; acest *dincolo* este ființarea ea om nou, personalitate „întrucât sunt conștient de această independență în observarea maximelor mele morale”. La acest nivel al existenței umane, căderea sub puterea înclinațiilor și deci arbitrarul acestora l-ar face pe om mai curând nefericit.

De aici – continuă Kant – se poate înțelege cum conștiința acestei facultăți de independență (relativă) față de înclinații poate să producă „o satisfacție negativă în legătură cu starea noastră, adică o *mulțumire* care, în izvorul ei, este o mulțumire de persoana noastră. Libertatea însăși, devine, în acest chip (*anume indirect* – Kant subliniază aici *prezența mijlocirii n.n.*), capabilă de o plăcere, care nu se poate numi fericire, fiindcă nu depinde de intervenția pozitivă a unui sentiment... (dar) nu implică (nici) o independență totală față de înclinații și trebuințe...

Kant conchide astfel că prin această soluționare a „autonomiei rațiunii pure practice⁴⁴ se ajunge la constatarea că „în principiile

practice⁴⁴ se poate gândi ca posibilă „o legătură naturală și necesară între conștiința moralității și așteptarea unei fericiri care-i este proporțională⁴⁴137; că, deci, deși este imposibil ca străduință după fericire să producă moralitate (moralitatea fiind o valoare care nu se poate avea decât pe ea însăși, sub forma libertății, drept propria sa cauză), totuși fericirea – ca fiind al doilea element, subordonat moralității – nu este incompatibilă cu moralitatea, dar numai întrucât este urmarea moralicește condiționată, dar necesară a celei dintâi.

130 *Ibidem*, p. 209.

137 *Ibidem*.

Acest raport de supra- și subordonare pin ic în fond, deși neexplicit, problema *imitații diferiților*. Și ar fi un act de miopie a gândirii să nu rețină noul cadru problematic adus sub conul de lumină prin această analiză, implicând, *într-o ordine ierarhică*, atât imperativul categoric al libertății, cât și necesitatea empiricului.

În mânăuirea acestei relații se poate semnala, la Kant, o lipsă de suficientă suplețe și fluiditate a categoriilor, ba chiar o inconsecvență, o alternare de la rigiditate la contrariul ei.

Kant însuși este derutat de această „instabilitate”. El întrevede co-incidența dintre această *ne-identitate* a conceptelor și faptul că *rațiunea practică* soluționează opoziția moralitate-fericire. *Epicureul* zice: a fi conștient de maxima care duce la fericire, înseamnă virtute; iar *stoicul*: a fi conștient de virtutea sa, înseamnă *fericire*. Kant comentează: „Trebuie să regretăm că perspicacitatea acestor bărbați... a fost folosită nefericit pentru a descoperi identitate între concepte extrem de diferite, acela ial fericirii și acela al virtuții” 138. Maxima virtuții și aceea a fericirii sunt deosebite și în contradicție. Privite, însă, numai în opoziția lor, n-iar fi cu putință să se gândească în mod unitar ceva care ar fi *bine, binele*. Trebuie presupusă, așadar, o sinteză a conceptelor; în sinteză, însă, legătura elementelor nu poate fi cunoscută analitic, ci numai postulată ca un *apriori* al rațiunii practice; dar în spațiul rațiunii practice se produce acea aparent imposibilă *cuprindere în unitate a diferiților*, fără de care binele nici nu poate avea realitate, nici nu poate fi gândit.

Problema ne apare astfel, ca smulsă de Kant din inerția ei și totodată rămânând des

1: 18 *Ibidem*, p. 202.

chisă. *Rațiunea practică* e un „sesam deschide-te” de valoarea unei descoperiri epocale, dar își păstrează eu gelozie secretul încă nespus al miracolelor pe care le face posibile. Cu toate acestea, nimeni până la Kant nu a analizat cu atâta pasiune de cercetător raportul moralei cu fericirea din perspectiva menținerii ne-identității termenilor diferiți și totodată a coincidenței lor în câmpul indeterminat al rațiunii practice; astfel, încât raportul se reconstituie continuu:

a) din unghiul de privire al *diferențierii* de natură dintre moralitate și fericire;

b) din unghiul de vedere al interacțiunii lor, înțelese ea entități distincte ale rațiunii practice;

c) din unghiul de vedere al modificărilor (treceților) pe care le parcurge 1. conceptul fericirii, în condițiile angajării morale a omului ca personalitate în spațiul existenței sale empirice (regizată de rațiunea practică); și 2. conceptul moralei însăși, oare și-a făcut din libertate legea fundamentelor ei, implicând astfel fericirea ca pe o componentă suprimată a propriei sale dimensiuni.

Ceea ce este, așadar, nou la Kant, pe fondul acestei străvechi probleme controversate este această implicare a *practicului*, respectiv a *treceților reciproce*, în soluționarea vie a unui raport, altfel aparent antinomic și de nedezlegat. Și este nouă această abordare pozitivă a fericirii.

Progresul ca lege necesară a moralei

„Virtutea este în mod constant progresivă... dacă nu se ridică, ea decade inevitabil, pentru că regu-lile morale nu pot, ca regulile tehnice, să se întemeieze pe obișnuință; căci, atunci când totuși exercițiul lor ar deveni obișnuință, subiectul și-ar pierde libertatea în alegerea regulilor sale; alegere sau libertate care este totuși caracterul unei acțiuni făcută din datorie” (Kant) 139.

Kant este stăruitor preocupat de presupuziția s-a privind

constituirea unei mișcări progresive în planul moralității, pe care este tentat să o vadă ca *o lege inerentă fenomenului moral*, fără admiterea căreia morala, cu rolul ei în producerea istoriei și a omului însuși nu is-ar putea explica decât ca un act de creație divină. Această ipoteză decurge, de altfel, cu totul firesc din întreaga sa cercetare asupra moralei ca o analitică a rațiunii practice. Iar efortul întreprins, pe urma lui Kant, de a înțelege principiul dinamic (ascuns) al conceptului de practic, ca și acela al rațiunii practice a condus la constatarea că întreaga teorie etică kantiană se întemeiază *pe o anumită filosofie a istoriei*, din care se desprind elementele unei antro

1: 19 Im. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Kants Werke, Ed. Cassirer, Berlin 1922, pp. 219 – 220.

30 J

pologii filosofice, ambele aflate într-un stadiu încă obscur, mai curând intuitiv, dar impunând totuși cu necesitate logică și făcând inteligibilă *o lege a progresului*, care guvernează acțiunile umane. E greu de precizat, în lipsa unor cercetări comparative sistematice asupra acestei concluzii, care este momentul de inserție a ipotezei progresului în cercetările kantiene de filosofie morală și în ce măsură a fost ea continuu sau numai sporadic activă pe parcursul elaborării lucrărilor sale în acest domeniu.

Totodată, este de consemnat că Hegel, în critica pe care o aduce eticii lui Kant, trece expeditiv peste acest moment, care *îngăduie* și *solicită*, dimpotrivă, o descifrare mai deschisă și pozitivă a concluziilor implicate. De altfel, Hegel surprinde pe alocuri o inspirație cu semnificație istorică la Kant, atunci când, de pildă, afirmă cu privire la conceptul kantian de „rațiune teoretică”¹²¹: „Kant procedează deci psihologic, *aceasta înseamnă istoric*”¹²¹; sau (referindu-se la *Critica puterii de judecare*) „Kant a indicat *istoric* momentele întregului”⁴⁴¹⁴¹.

¹²¹ Hegel, *Istoria filozofiei*, voi. 2, p. 592.

v,i Ibidem, p. 631.

Ibidem, p. 617.

Hegel nu pare, însă prea încrezător în aceste afirmații ale sale când scrie în aceleași pagini: „lucrurile se opresc la trebuie să fie. Rezultatul este că această țintă poate fi atinsă numai într-un progres infinit. De aceea totul se oprește la această vorbărie despre moralitate⁴⁴142.

Duritatea acestei formulări urmează să fie totuși înțeleasă ca exprimând mai curând caracterul polemic tăios al căutărilor hegeliene proprii, care se desprindeau pe această cale de limitele gândirii moștenite, decât ca exprimând o judecată de fond.

Hegel consemnează nu o dată progresul real pe care cercetarea kantiană îl aduce în cunoașterea eticului, prin întemeierea sa pe principiul libertății. Totuși, Hegel nu-și pune întrebarea: cum anume, pe ce cale (teoretică) a ajuns Kant la această capitală descoperire?

Răspunsul nu putea fi găsit decât în implicațiile filosofiei istoriei, din cercetarea cărora se vor constitui, de altfel, structurile fundamentale ale întregului sistem hegelian.

La Kant, elementele viitoarei construcții filosofice hegeliene apar mai curând de sine stătătoare, disparate, neelaborate și de aceea adeseori într-o formă naivă și rudimentară, în sfârșit neintegrate într-o teorie, neridicate la concept. În același timp, aceste elemente sunt totuși scoase din ne-ființa lor teoretică anterioară și puse în mișcare chiar prin această „însuflețire⁴⁴ a lor, fie și numai ca elemente ajutătoare în câmpul unor teorii, oare fără să le considere nemijlocit și să le recunoască ca atare, le asimilează ca momente interioare suprimate ale travaliului interogativ. Or, chiar în acest stadiu, ele răzbat totuși – când și când – într-o formulare revelatoare, dar mai ales stimulând imaginația și inventivitatea gândului cercetător pe parcursul acestei emergențe încă obscure a propriei lor conceptualizări.

În cercetarea lui Kant, o asemenea mișcare încă neintegrată a elementelor dar înaintând, totuși, spre conceptualizare s-a conturat îndeosebi pe parcursul cercetărilor sale asupra *practicului* și a *rațiunii practice*, care implică *libertatea* și *condiția posibilității acesteia*, dar determinate prin ipoteza producerii propriei lor dimensiuni în chiar procesul de geneză și facere (dezvoltare) a omului și a istoriei sale.

Libertatea este, astfel, cauză și efect în mecanismul propriei sale dinamici; *își auto-re-produce pe o scară mereu lărgită propria ei mișcare*.

Rezultă un progres în spațiul însuși al libertății și o amplificare corespunzătoare a dimensiunilor moralei, oare este *complementul uman-subiectiv al celei dintâi*.

Progresul libertății întemeiază, determină și solicită un progres corespunzător ca dinamism și originalitate al moralității. De aici decurge – în sfârșit – că nu-i nimic de ridiculizat în ideea lui Kant, că „această țintă poate fi atinsă numai într-un *progres* infinitemă pe care – de altfel – o vom regăsi amplu abordată în elaborările pozitive (necritice) ale lui Hegel însuși. Impulsul teoretic îi venea din „vorbăria despre moralitate” a celui dinaintea sa.

Hegel rămâne pe deplin îndreptățit să critice la Kant viziunea sa *idealistă* asupra cauzelor determinante ale voinței, când scrie: „Însă întrebarea este: care este principiul voinței? Ce trebuie să-i determine pe om în acțiunile sale? În această privință au fost indicate tot felul de principii, bunăvoința, fericirea etc. Principiile materiale ale acțiunii se reduc la impulsuri, la fericire”¹²². Aici se află într-adevăr pragul în fața căruia cercetarea lui Kant se oprește. Și aceasta este posibil, la Kant, pentru că el mai mult intuiește și *deduce* libertatea ca necesară, decât îi analizează geneza; mai mult, intuiește și deduce progresul ca necesar decât îi cercetează structura și mecanismul dinamicii sale concrete.

În aceste limite se conturează, totuși, la Kant o mișcare progresivă a libertății și moralității, dar care – în absența unei teorii – poate fi observată sub aspectele particulare și diferite ale momentelor ei, mai curând decât într-o viziune generală și integratoare.

Kant vede, astfel, progresul mai întâi ca o perfecționare în raport cu „imperfecția”.

omului. Termenul este echivoc: *perfecționarea* presupune

¹²² Ibidem, p. 615.

apropierea treptată de ceva care este în sine perfect, cum nu poate fi, de pildă, morala (nici omul) dacă 1. libertatea este înțeleasă ca deschidere spre continuă invenție și înnoire, iar 2. *practicul* – ca tot ceea ce este posibil prin libertate, deci în incompatibilitate cu ceva absolut perfect, care este totodată *finit*, ca atare incapabil să se auto-depășească. Dar, Hegel a desprins corect sensul acestei „perfecționări” la Kant, când o numește „*progres infinit*”.

În întemeierea metafizicii moravurilor Kant abordează această problemă, ca o tentație a gândului numai, fără să o ridice însă la dimensiunea complexă a implicațiilor sale. El arată că „dintre principiile *raționale* sau cauzele raționale ale moralității, conceptul ontologic al *perfecțiunii*... este totuși preferabil conceptului teologic, care deduce moralitatea) dintr-o voință divină infinit perfectă... „144; și, aceasta, deși – precizează Kant

— Este un concept vid, nedeterminat; și deși, atunci când ar urma să se facă deosebirea între o realitate prezentă și oricare alta, el arată o predispoziție irezistibilă de „a se învârti în cerc” neputând evita supoziția nemărturisită a moralității, pe care abia trebuie să o explice¹⁴⁵.

Conceptul *ontologic* al perfecțiunii n-ar putea fi luat, ea atare, în serios în spiritul filosofiei kantiene, pentru care *ontologia este imposibilă ca știință*, fiindcă încearcă să demonstreze existența cu ajutorul analizei conceptelor, ceea ce nu duce decât la o *cunoaștere analitică*, în vreme ce pentru a demonstra existența trebuie să se depășească sfera

VA Im. Kant, întemeierea... p. 62.

145 Ibidem.

conceptului și să se recurgă la *experiență*. (De aceea, Kant opune ontologiei filosofia transcendențială, care se ocupă cu condițiile și primele elemente ale cunoașterii apriori). Și, totuși, Kant își mărturisește descumpănirea în fața conceptului ontologic al perfecțiunii, ca fiind „cel mai bun⁴⁴ – deși e concept vid, impropriu să indice în câmpul realității posibile acel *perfect* la care perfecțiunea s-ar raporta. Tot atât de gravă este și „tendința inevitabilă de a se învârti în

cerc” (idee care nu-i va scăpa lui Hegel), căci este vorba aici de o raportare la ideea unei morale „perfecte”, care trebuie presupusă ca existentă, deși „conceptul ontologic al perfecțiunii¹⁴ urma tocmai să explice cum anume este posibilă această moralitate (această perfecțiune).

Învârtire în cerc. Dar e o „învârtire în cerc⁴⁴” căreia Kant îi suirprinde nu numai sensul de sterilitate, căci din suprapunerea și îmbinarea acestei *mereu reluată* „mișcare în cerc⁴⁴ se constituie, în câmpul practicii, posibilitatea ieșirii din inerția cercului și a înscrierii.

În *mișcarea de spirală* a istoriei și progresului. Din această „învârtire⁴⁴ în cerc rezultă și o *forță antiinercială*, fără de care nu poate fi gândită rațional *posibilitatea moralei*; căci abia această *posibilitate* conține în ea *conceptul kantian de moralitate*, ca exprimând o *treaptă nouă* a condiției omului și implicând, astfel, progresul în chiar condiția posibilității producerii sale.

Gândirea lui Kant aproximează această ipoteză în ciuda dificultăților ei, atunci când admite, totuși, superioritatea, conceptului ontologic de perfecțiune, celui teologic, care deduce moralitatea dintr-o voință divină infinit perfectă. Căci. În al doilea caz, se creează o situație care împiedică înțelegerea a ceea ce era tocmai de demonstrat: posibilitatea moralei; și aceasta „nu numai din cauză că nu putem intui perfecțiunea ei (di vină, *n.n.*), ci o putem deduce numai din conceptele noastre, între care cel al moralității este cel mai însemnat, ci pentru că, dacă nu o facem (precum, dacă am face-o am săvârși un cerc grosolan în explicația noastră), singurul concept care ne mai rămâne, acela al voinței divine, pe care ne-o formăm din proprietățile ambiției și al setei de dominație, asociat ou teribilele reprezentări ale puterii și înverșunării, ne-ar conduce la un sistem al moravurilor care ar fi tocmai opusul moralității” 146.

Nu încapă astfel îndoială că mișcarea spre „perfecțiune⁴⁴ se instituie, la Kant, ca o condiție a posibilității moralei și este, în acest sens, sinonimă cu libertatea. Fără „perfectibilitate⁴⁴ (progres infinit) sistemul moralei ar fi, paradoxal, contrariu moralității, pentru că

— Încă o dată – la Kant morala nu este sfințenie (posedare a

ceea ce este perfect), stare care ar fi contrară moralității, ceva finit, mort, fără dezvoltare posibilă, fără viitor, ci este simțământ moral în luptă, autodepășire, o continuă ridicare spre orizonturi noi, progres infinit.

Kant vizează în mod cu totul evident nu „perfecțiunea morală⁴⁴ a individului în sensul apropierii sale de un model (divin), ci progresul însuși al ridicării umanului din condiția primitivității sau a mărginirii sale spre orizonturi care se constituie, în spațiul practicii, ca definitorii pentru sensul *naturii* umane și pentru direcția liberă a mișcării ei, ca mișcare de amplificare, îmbogățire continuă (în acest sens „perfecționare⁴⁴) a acestei naturi. Echivocul lui Kant, reflex al incertitudinii filosofului asupra acestui punct, nu lasă totuși nicio îndoială asupra dinamismului pe care această ipoteză latentă l-a transmis asupra întregii sale teorii etice.

Într-o lucrare de mai puțină notorietate: „Metafizica moravurilor”, Kant explică sensul pe care îl atribuie conceptului de *perfecționare-de-sine*, făcând distincția dintre perfecționare *cantitativă* (materială) și perfecționarea calitativă (formală) 147.

Primul fel de perfecționare are loc într-un cadru *finit* și este ea însăși finită, în sens de *limitată* la un *cadru determinat*, nu este susceptibilă de dezvoltare.

Al doilea fel are în vedere faptul că *ceva* poate fi susceptibil de mai multe feluri de perfecționare. În cazul omului în general (sau al umanității), perfecționarea *calitativă* vizează: cultivarea facultăților proprii, printre care și aceea de a înțelege ce este *datoria* (ca concept); și 2. cultivarea *voinței* în îndeplinirea datoriei în general, ceea ce Kant numește: *fel de a gândi moral* (sittlicher Denkungsart) 148.

Distincția introdusă, astfel, de Kant nu depășește, totuși, un anumit echivoc între perfecționarea cantitativă (materială) și cea calitativă (formală). Căci, în măsura în care cultivarea facultăților proprii (1) și cultivarea voinței (2), care sunt date ea notele perfecționării *calitative*, nu deschid posibilitatea și nu fac necesar să se depășească limita (măsura) unei anumite forme determinate de morală, deci stadiul perfecționării cantitative, mișcarea rămâne încă

înscrisă înăuntrul aceluiași cerc, iar ceea ce se aînunța ca nou în gândirea lui Kant nu ajunge, de aceea, să se ridice la concept.

Dar, acest *echivoc* conține, totodată, și nevoia teoretică a unui concept al perfecțiunii (perfecționării), în măsură să indice *tendința*

Vil Im. Kant, *Die Metaphysik* „p. 196.

148 Ibidem.

depășirii fiecărui stadiu odată atins, oricât de perfect s-ar fi cizelat și armonizat el înăuntrul propriului său sistem de relații și îndatoriri determinate. O (asemenea *perfecționare* indefinită și imperfectă după natura ei ar viza cu deosebire *felul de a gândi moral, sittlicher Denkungsart*, care implică până la un punct cultivarea facultăților proprii cu privire la înțelegerea datoriei și puterea voinței, dar le subordonează pe ambele unui anumit *mod de a fi* practică și înțeleasă morala însăși, funcție de problemele mari ale unei anumite epoci și de modul de a se raporta al oamenilor la propria lor realitate existențială.

Notă. Această ipoteză, vag conturată la Kant, este sugestiv fixată într-o explicitare de subsol al unei traduceri franceze, din 1830: „Prima este perfectă și finită (perfecțiunea cantitativă-materială, *n.n.*) în sensul că nu mai este susceptibilă de dezvoltare; a doua (perfecțiunea calitativă-formală, *n.n.*) este imperfectă, indefinită și nu-și atinge niciodată apogeul ei”¹²³.

Pe cât se pare, tocmai ceea ce Kant numește: *felul de a gândi moral* nu poate fi cuprins niciodată într-o idee de perfecțiune finită, deși – de altă parte – în *felul de a gândi moral* se înscriu mutațiile adânci produse de dinamismul istoric al condiției omului și, ea atare, abia aici s-ar putea în cele din urmă distinge un proces progresiv în planul moralei, în raport de care *perfecționarea cantitativă* (a facultăților umane de înțelegere a datoriei și a voinței de a o îndeplini) nu constituie decât condiția subiectivă insuficientă, dar totodată necesară a progresului moral.

¹²³ Im. Kant, *Principes metaphysiques de la morale*, traduits par Cl.—los. Cifsot, Paris, 1830, p. 24.

Așadar, această perfecționare (*imperfectă*) acționează atât 1) în planul orizontal al perfecționării-de-sine însuși (deci având în vedere individul, dar și o comunitate dată în limitele unei perioade determinate și al unui anumit concept, istoric, de moralitate); cât și

2) în planul vertical al istoriei, în care perfecționarea semnifică *depășirea unui anumit concept (istoric) de moralitate*. Dar aici Kant

— Deși se apropie de această idee – se dovedește reținut și nesigur în a o ridica până la valoarea unei legi.

Cu toate acestea, Kant avansează următoarea teză: „Este deci o datorie pentru om să se smulgă din starea primitivă a naturii sale, din caracterul său animal... și să-și impună sarcina să avanseze mereu mai mult și cu toată puterea spre umanitate, singura care îl face capabil să-și fixeze scopuri, să se lepede de ignoranța sa prin instruire, să-și corijeze erorile și să renunțe la ele...; morala practică îi ordonă aceasta în mod absolut și îi fixează ca datorie acest scop, pentru a se face demn de umanitatea pe care o reprezintă”¹²⁴.

Se îmbină, așadar, smulgerea din starea primitivă a naturii sale, care învederează constituirea istorică și progresivă a umanului, cu *punerea umanității ca scop*, care devine la nivelul noului orizont (*stadiu*) istoric *sensul de a ființa al moralei*. E o viziune încă neelaborată, dar care implică continuitatea și discontinuitatea momentelor întregului proces. Și, în acest sens, faptul pe care i-l impută Hegel, că moralitatea (*desăvârșită*) trebuie să rămână un *dincolo*, este mai curând un merit al filosofiei morale kantiene, decât o eroare a ei. Căci nu pare a fi descifrarea corectă când se spune că, la Kant, „voința morală *rămâne numai* un «trebuie să fie»”, când – de fapt – la Kant voința morală (*sau morala*)

1) „trebuie” să se realizeze în limitele unui anumit stadiu, și

2) „trebuie” să se ridice continuu „dincolo” de fiecare stadiu atins, întrucât se raportează la noul orizont pe care stadiul atins îl face posibil și-i proiectează ea „nu trebuie să fie”, funcție de perspectiva

¹²⁴ Im. Kant, Die Metaphysik . . p. 196.

între timp schimbată și decurgând din posibilitățile și cerințele istorice schimbate.

Se constituie, astfel, elementele unei teorii pentru care progresul se instituie *ca condiție a posibilității moralei*, și nu ca un oarecare fenomen sau efect exterior, așa cum apare precumpănitor în literatura neo-kantiană și prin mijlocirea acesteia în modul curent și întrucâtva vulgarizator de abordare a acestei probleme: „Se știe că secolul al 18-lea în liniile lui generale credea cu pasiune în ideea de progres. În concordanță deplină cu atmosfera veacului său Kant crede și dânsul în existența progresului real. Societățile omenesti evoluează, se înalță continuu și în mod treptat, la stări din ce în ce mai perfecte⁴⁴151. Eroarea apare aici, și este radicală, în această confundare a lui Kant cu unul din cei care, în secolul 18, dădeau la rândul lor glas ideii generale și vagi despre progresul general al omenirii spre „stări din ce în ce mai perfecte⁴⁴. Or, la Kant – dimpotrivă – fiecare nou stadiu al dezvoltării și progresului nu micșorează distanța dintre stadiul atins și un punct imaginat al perfecțiunii („perfecțiune perfectă⁴⁴, finită), ci deschide și amplifică întreaga perspectivă, o transformă prin aceasta în mod radical, tocmai pentru că este vorba de libertate, care nu se supune lui, t Ion Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, Douăsprezece lecții universitare, Casa scoalelor, 1936, p. 209.

nici unei limite prestabilite („perfecțiune imperfectă”).

O imagine mai apropiată de sensul kantian al progresului moral apare în ceea ce a fost numit de Bergson: „morală aspirației”, implicând o distanțare de reprezentarea unei societăți care nu vizează decât să se conserve, perfecționându-se. În vederile unei asemenea orientări conservatoare morală ar parcurge, în perfecționarea ei o *mișcare circulară*, în care antrenează indivizii, reproducându-se pe loc și imitând de departe, prin intermediul obișnuinței, imobilitatea instinctului. „Sentimentul care caracterizează conștiința acestui ansamblu de obligații pure, presupuse ca îndeplinite... ar semăna mai curând cu plăcerea decât cu bucuria⁴⁴.

„Dimpotrivă, în morală aspirației este implicit conținut

sentimentul unui progres... entuziasmul unui mers înainte... «Progres» și «mers înainte» se confundă, de altfel, aici, cu entuziasmul însuși. Pentru a căpăta această conștiință, nu este necesar să se reprezinte un punct final care ar fi vizat sau o perfecțiune de care s-ar apropia⁴⁴152.

Evident, la Kant, întreaga problemă își capătă forța ei internă din coincidența ipostaziată a interesului moral cu sensul dinamic al interesului general, care dispare în considerațiile de mai sus, întoarse exclusiv asupra entuziasmului, dar luminând – fie și din această perspectivă unilaterală – unul din sensurile noi ale demersului kantian. Este o notă pe care o va reține, într-o viziune mai puțin unilateralizată de subiectivitate, Marcuse, când scrie: „În cursul marilor revoluții istorice, imaginația era pentru moment eliberată și putea să construiască liber o nouă morală... apoi, în numele rațiunii, era sacrificată imperativelor eficacității¹⁴153.

Ceea ce punea Kant în lumină nu era, astfel, expresia unui automatism – fie el și al istoriei – ci descifrarea modului de a se manifesta al libertății, ca formă a cutezanței și invenției umane, ea luptă, definindu-se prin aceasta și măreția omului și demnitatea sa numai cu această condiție realizată și aptă de continuă dezvoltare.

„Pe aceasta – va observa Hegel – își întemeiază Kant postulatul nemuririi sufletului”¹²⁵.

„Conceptul⁴⁴ astfel asimilat din terminologia religiei este, evident, neadecvat; dar s-ar putea crede că lui Kant – ținut sub observație strictă și apăsătoare de puternicii timpului pentru non-conformismul său – nu-i plăcea stratagema semantică pe care i-o prilejuiau propriile sale concluzii, respectiv aceea de a demonstra necesitatea unei continue depășiri a moralei existente, deci refuzul radical al oricărei apologetici, folosindu-se însă de conceptele în uzanță ale morării religioase oficiale, a căror totală ne-temeinicie tocmai o punea în lumină. Această subtilă iscusință a spiritului ascunsă

1 3/' Hegel, Istoria filozofiei, voi. 2, p. 618.

_ Im. Kant, Die Religion..., p. 1.

în textul marelui filosof solicită, însă, o continuă descifrare a gândului în spiritul fundamentelor sale teoretice și dincolo de rezonanța limbajului, pe alocuri dominată de considerații de conjunctură. Încât, postulatele de formulă religioasă ale filosofiei morale kantiene (1. Dumnezeu și 2. Nemurirea) apar mai curând ca o modalitate de a le denunța și a le respinge în fondul lor (religios), decât ca acceptare și justificare. Tema va trebui, de aceea, reluată în lumina unei asemenea lecturi, distingând sub ceea ce pare a fi „teologic”, sensul nou al ideilor timpului, la conceptualizarea cărora filosoful tocmai lucra.

11.

Religie și anti-religie în postulatele nemuririi sufletului și al existenței lui Dumnezeu

„Ea (morală) n-are deci câtuși de puțin nevoie (nici obiectiv, în ce privește voința, nici subiectiv, în ce privește putința) să se sprijine pe religieci, în virtutea rațiunii pure practice, ea își este sieși deplin suiicientă” (Kant) 155.

n

Se instituie, la Kant, pe parcursul cercetărilor sale, o critică a religiei tradiționale (revelate) și, totodată, o antireligie, sau o religie nerevelată, rațională, care destituie din interior și în același timp restituie din exterior sensurile conceptelor credinței. Prin această analitică contradictorie, tot ceea ce ține de spiritul teologiei este dislocat și degradat într-o atât de mare măsură din statutul sacru al ființării ei, încât până și teza unei religii morale, pe care Kant o va opune celei revelate, ca și postulatele de speță religioasă ale rațiunii practice (al nemuririi sufletului și al existenței lui Dumnezeu) apar subrede în cazuistica lor și neconvingătoare, iar ea atare mai curând prelungesc și accentuează travaliul negativ al criticii, decât să-i limiteze și atenueze. Este, evident, posibil ea acest efect să nu fi fost eu totul străin de ceea ce filosoful însuși urmărea – cel puțin în parte – să obțină, respectiv o critică radicală, o desacralizare și destrămare a fundamentelor religiei revelate. O asemenea presupозиție este încurajată de hotărârea filosofului de a elabora o suită de studii anume dedicate acestei probleme, adunate în lucrarea: *Religia în limitele*

simplei rațiuni, care continuă și amplifică disoluția interioară a sacrului. Dar este posibil ca filosoful însuși să fi înaintat ezitând și revenind asupra unor prime ipoteze, pentru a le relua apoi cu un plus de claritate și decizie, de unde nuanțele și inconsecvențele cu sine însuși care apar în diferitele momente ale reluării problemei. După oam este posibil ca *anti-religia morală* sau *credința rațională* pe care o vede înlocuind-o pe cea revelată să constituie – în viziunea filosofului – acel *substitut de credință* necesar pentru angajarea subiectivității umane pe greul drum al desprinderii de mecanismul dogmelor și al deprinderii libertății, parcurgând canonul unor îndelungi exerciții și inevitabile erori.

În orice caz, Kant începe prin a produce actele în măsură să demonstreze imposibilitatea unor dovezi ontologice, cosmologice și fizico-teologice ale existenței lui Dumnezeu, ajungând pe această cale – încă în *Critica rațiunii pure* – la concluzia că, „idealul ființei supreme nu este decât un *principiu regulativ* al rațiunii”¹²⁶ și anume acela de a considera orice legătură în lume *ca și când* ar rezulta dintr-o cauză necesară, atotsuficientă, pentru a se întemeia astfel „regula unei unități sistematice și necesare” după legile universale în explicarea acestei legături, care n-ar putea fi – deci – niciodată o existență întâmplătoare, decurgând dintr-o situație accidentală, deci liberă sau lipsită de necesitate. Or, observă Kant, din această subordonare a tot ceea ce este (sau poate fi vreodată) unui *principiu regulativ* al rațiunii, care este *ființa supremă* se ajunge „să ne reprezentăm acest principiu formal ca fiind constitutiv”¹²⁷ (subl. ns.), căci „din moment ce unitatea sistematică a naturii nu poate funcționa în niciun mod ca principiu de folosire empirică a rațiunii noastre decât punând la bază Ideea ființei suveran reale, în calitate de cauză supremă¹²⁸ se atribuie acesteia statutul de *cauză supremă a tuturor lucrurilor și evenimentelor*, prin urmare un principiu *regulativ* s-a transformat într-unul *constitutiv*. E o

¹²⁶ Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 491.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Ibidem.

substituire (Kant) 159. Ideea ființei suveran reale nu este decât produsul unui cumul de substituiri și invertiri ale rațiunii.

Dar, ajungând aici, deci făcând inteligibilă geneza empirică-rațională a *ideii de ființă supremă* și metamorfoza acesteia de la stadiul de *principiu regulativ*, la acela de principiu *constitutiv*, Kant îi atribuie totuși un rol necesar, pozitiv, acestei *idei* (rezultând totuși dintr-o substituire) și anume acela de a fi întrebuințată ca o schemă a principiului regulativ în vederea folosirii empirice a rațiunii umane, care nu-și are aplicație decât în lumea sensibilă. S-a instituit astfel, deci, o schemă ideală, căreia întrucât i se atribuie un rol activ în determinarea celor ce sunt și se întâmplă, le poate servi acestora drept *model* pentru folosirea empirică a rațiunii, ca „o copie slabă” a celei dintâi, dar instruindu-se din considerarea că toate legăturile realității, situațiile și evenimentele se petrec „*ca și când* ele ar fi dispozițiile unei rațiuni supreme...4416°.

„Nu concep relația unei ființe, pentru mine total necunoscută în sine, cu cea mai mare unitate sistematică a universului decât pentru a face din această ființă o schemă a principiului regulativ al celei mai mari folosiri empirice posibile a rațiunii mele”**129**.

Rezultă, că, „nu putem presupune existența în sine a acestui obiect (ființa supremă, n.n.) după conceptele de realitate, substanță, Cauzalitate etc., fiindcă aceste concepte nu au nici cea mai mică aplicație la ceva care este cu totul diferit de lumea sensibilă41162, încât, supoziția rațiunii despre o ființă supremă, ca fiind cauză primă, este gândită numai ca relativă, în scopul unității sistematice a lumii sensibile, „și ca un simplu ceva în Idee, despre care nu avem niciun concept de ceea ce este el în sine” 103.

În conformitate cu această reducere a ideii de Dumnezeu la funcția unei *scheme* a principiului regulativ și ca *model* pentru folosirea empirică a rațiunii umane, având așadar un statut axelativ operațional, Kant va fi tentat să considere câmpul rațiunii practice

drept *locul privilegiat* de exercitare a acestui rol: „legile morale nu numai că presupun existența unei ființe supreme ci... o și postulează cu bună dreptate⁴⁴164.

Această postulare apare în *Critica rațiunii practice*. Dar filosoful va fi devenit între timp mai reticent în ceea ce privește aserțiunea că legile morale presupun cu necesitate existența unei ființe supreme și această reticență va crește până la respingerea de plano a acestei teze, îndeosebi în lucrările sale de cercetare nemijlocită a religiei. Astfel, toate subtilitățile cazuistice de care se servește filosoful în elaborarea încă „pozitivă⁴⁴ a postulatelor sale de speță religioasă (nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu) exprimă de fapt incertitudinea sau scepticismul care îl tulburau și anunță o nouă orientare posibilă.

Iar prefața sa la prima ediție (1793) a *Religiei...* se deschide cu ceea ce s-ar putea considera o nouă declarație de principiu asupra acestei probleme: *morala n-are nevoie de ideea unei alte ființe superioare omului pentru ca omul să cunoască datoria sa, nici d. e un alt mobil decât legea însăși pentru ca el s-o îndeplinească*. Și este cel puțin o greșeală a omului, dacă el găsește în sine o nevoie de acest fel... căci „ceea ce nu provine de la el însuși și de la libertatea sa nu-i va folosi să compenseze ceea ce îi lipsește ca moralitate⁴⁴105. Și continuă: „Ea (morala) n-are deci câtuși de puțin nevoie (nici obiectiv, în ce privește voința, nici subiectiv, în ce privește putința) să se sprijine pe religie; ci, în virtutea rațiunii pure practice, ea își este sieși pe deplin suficientă⁴⁴166.

S-ar părea, așadar, că religia și-a pierdut până și ultimul ei temei: legătura necesară cu morala. Kant nu merge însă până la această încheiere, în ciuda radicalismului criticii sale și găsește o soluție pentru a-i atribui totuși un loc, și anume în *lumea scopurilor*. Căci, deși morala – în viziunea sa – nu are nevoie să se sprijine pe o reprezentare a scopului, oare ar precede determinarea voinței morale, ea are totuși un raport necesar eu ceea ce se instituie ca scop al acțiunii, considerat nu ca principiu, ci numai ea *consecință necesară* a maximelor adoptate conform legii morale.

Aici *mijlocul*, respectiv principiul moral, își determină prin

libera sa mișcare *scopul* care *se constituie ca consecință*; dar fără acesta (scopul), nicio acțiune nu s-ar justifica, căci s-ar părea că ea știe *cum trebuie să acționeze* moral, dar nu și *în ce scop*, ceea ce ar anula acțiunea însăși, ca lipsită de sens.

„Astfel, pentru ca morala să acționeze bine nu este câtuși de puțin nevoie de scop, ci îi este suficientă legea care conține condiția formală a întrebuițării libertății în general. Dar din morală decurge totuși un scop; căci este imposibil ca rațiunea să rămână indiferentă față de soluționarea acestei probleme: ce va rezulta din buna noastră conduită și ce scop putem noi să-i atribuim

— Chiar dacă aceasta nu este în întregime în puterea noastră – pentru a fi de acord cel puțin asupra acestui punct?” 167.

Problema este capitală. Dar Kant, care adusese în poziția de principiu teza *omului ca scop-în-sine-însuși*, ca și aceea a *interesului general*, ambele însă posibile numai într-un *univers al scopurilor* (universul libertății) pe care urmează însă abia să-i producă, este totodată confruntat cu dificultatea identificării unei *cauze* finale în măsură să determine un asemenea curs, în ultimă instanță unitar și armonios, al tuturor forțelor altfel divergente și chiar haotice în libertatea lor.

Acest loc gol va fi deci ultimul loc al ideii de Dumnezeu.

La întrebarea: ce va rezulta din buna noastră conduită? și ce scop putem noi să-i atribuim? Kant răspunde:

„Aceasta nu poate fi, fără îndoială, decât Ideea unui obiect reunind în el condiția form Ibidem, p. 3.

mală a tuturor scopurilor pe care trebuie să le urmărim (datoria) în același timp cu toate condițiile adecvate pentru aceste scopuri pe care le urmărim (fericirea pe care o comportă împlinirea datoriei), adică Ideea unui bine suveran în lume care, pentru a fi posibilă, cere să se presupună o Ființă supremă morală, sfântă și atotputernică, singură capabilă să reunească cele două părți constitutive (respectiv: 1. condiția formală a tuturor scopurilor – latura subiectivă, și 2. condițiile adecvate pentru aceste scopuri – latura obiectivă, *n.n.*); or această Idee (considerată practic) nu este

goală de conținut, căci ea răspunde unei nevoi naturale pe care o avem de a concepe un scop final pentru conduita noastră în ansamblul ei pe care rațiunea îl poate îndreptăți, nevoie care ar rămâne – fără aceasta – un obstacol în adoptarea deciziei morale¹¹168.

Ajuns aici, Kant consideră că a soluționat ceea ce el numește „punctul principal¹¹, anume că această idee (a unui bine suveran — Dumnezeu) derivă din morală și nu este întemeierea ei¹⁶⁹.

Soluția aceasta nu rămâne, însă, nici ea cu totul fermă, căci fie și ca derivând din morală, întrucât aceasta nu se poate lipsi de un scop înalt al ființării ei, religia o va afecta prin această legătură, alterându-i autonomia, dar mai ales implicând o des-angajare a omului, de vreme ce posibilitatea unei finalizări a comportamentului său moral ține de o forță exterioară și străină.

Această problemă reapare într-o formă încă mai evidentă în cercetarea conceptului de „datorie a omului față de sine, ca judecată de sine-însuși ¹¹, denumit conștiință (morală) și deținând particularitatea de a fi o

1 (58 Ibidem.

1 (i9 Ibidem.

confruntare a omului cu sine-însuși, deși ea apare ca punându-i în față pe *cilt-cineva* ca fiind judecătorul său. Are loc o dedublare și *conștiința* omului pare-a trebui să aibă în față ei, ori de câte ori este cazul unei datorii de împlinit, un *alt* judecător al acțiunilor sale, decât el însuși. Or, observă Kant, această altă persoană – pentru a avea autoritatea necesară – trebuie să *pară a putea să oblige* pe oricine altcineva în același mod; „această ființă morală atotputernică nu poate fi decât Dumnezeu: conștiința ar trebui deci să fie privită ca principiul subiectiv al acțiunii proprii despre care trebuie să se dea socoteală lui Dumnezeu; și chiar acest ultim concept va fi conținut întotdeauna (deși obscur) în orice conștiință morală⁴¹170. Dar Kant precizează imediat: „Ceea ce nu vrea să spună că omul, prin ideea la care îl conduce cu necesitate conștiința sa, are dreptul, și cu atât mai puțin că este *obligat*, să *admită* ca *real o* asemenea ființă supremă în afara lui; căci această idee nu-i este dată *obiectiv de* rațiunea teoretică, ci numai subiectiv de

rațiunea practică, care se obligă astfel să acționeze conform cu ea însăși; și omul, prin mijlocirea acestei idei, dar numai *prin analogie* cu un legislator al tuturor ființelor raționale, este condus să-și reprezinte probitatea (care mai este numită religie) ca responsabilitate în prezența unei ființe diferite de noi, dar care este prezentă în intimitatea noastră (rațiunea morală legislativă) și să i se supună voinței sale cum or face-o față de regula justiției. Conceptul de religie în general nu este aici pentru om decât un principiu de distingere a tuturor datoriiilor sale ea precepte divine¹⁴¹⁷¹.

Religia este un substitut. Dumnezeu este un substitut. Substitutul nu trebuie admis ca real. Căci: „Eu, acuzator și acuzat, ambele împreună sunt același om (*numero idem*)” 172. Dar, fiind *numero idem*, unul și același – nu o ființă dedublată, el și-a creat „*un principiu de distingere*” a tuturor îndatoririlor sale fundamentale, ca și cum ar fi datorii divine, deci datorii față de o forță atotștiutoare, care nu poate fi indusă în eroare. Aceasta este numai un „ca și cum” i-ar fi datorii față de divinitate. „Dar aceasta nu este câtuși de puțin conștiința unei datorii față de Dumnezeu. Pentru că, întrucât ideea de Dumnezeu este în întregime *produsul* rațiunii noastre, fie sub raport teoretic... fie de asemenea pentru a servi ca mobil al conduitei noastre; în care cazuri nouă ne lipsește o ființă dată, față de oare să fie obligație pentru noi: căci altfel realitatea acestora ar trebui întâi să fie demonstrată (sau manifestată); dar este datoria omului față de el însuși să aplice această idee, care i se prezintă cu necesitatea națiunii, la legea morală din noi, unde ea este de o foarte mare fecunditate. În acest sens (practic), poate să fie adecvat să se spună, că este o datorie a omului față de el însuși să aibă o religie” 173.

În acest sens, așadar, o religie morală apare ca firească, decurgând dintr-o nevoie a practicii umane și a individului însuși de a da un plus de autoritate îndatoririlor care decurg ca necesare din propria ei desfășurare; e un semn al slăbiciunii condiției umane și al dificultăților pe care le întâmpină pentru a le depăși. E o treaptă a culturii, sau – cum spune Kant – a dezvoltării morale, când acest *substitut* își are raționalitatea sa. Dar tocmai pentru că este un astfel de

mijloc, a cărui valoare este exclusiv operațională, el trebuie cunoscut ca *substitut*, menținut în

172 *Ibidem*, p. 251.

173 *Ibidem*, p. 256.

condiția sa de *substitut* și niciun moment n-ar trebui să i se atribuie o valoare dincolo de această funcționalitate a sa ca *substitut*. Căci, ca *substitut*, deși apelul la serviciile lui indică condiția de slăbiciune a omului față de propriile sale dispoziții și îndatoriri, de vreme ce este constrâns să recurgă la un *substitut* pentru a le da curs, totuși omul nu se neagă pe sine prin aceasta, servindu-se de acel *substitut*, tocmai în vederea dezvoltării propriilor sale dispoziții și a îndeplinirii propriilor sale îndatoriri față de sine-însuși și față de ceilalți oameni, *nu* față de o ființă străină de el (ca în religiile revelate) în fața căruia ar renunța la demnitatea propriei sale umanități și i s-ar supune necondiționat.

Și, astfel, consideră Kant, credința este redusă la proporțiile funcției sale (operaționale) ca *complement al rațiunii* și nu invers. Ea nu este în niciun caz un punct de plecare și în niciun caz o condiție absolută. Căci fiind numai un asemenea *substitut*, rămâne sub guvernarea rațiunii care l-a produs, de unde decurge posibilitatea tot atât de rațională ca aceasta (rațiunea practică) să se dispenseze de serviciile *substitutului* pe care l-a conceput, pe măsură ce condițiile care i-au dat naștere și îl mențin ca necesar sunt susceptibile să se modifice în așa fel, încât omul – fiindu-și sie-însuși suficient, cauză și mobil a ceea ce aspiră să fie și să înfăptuiască – să nu mai resimtă nevoia unui asemenea *substitut* pentru dezvoltarea dispozițiilor sale, care ar coincide prin aceasta cu îndeplinirea datoriilor sale morale.

Ideea unei religii (credințe) morale conține astfel în ea posibilitatea rațională a depășirii ei, aflându-se prin chiar această deschidere a ei la antipodul religiei revelate, finită (închisă) în ea și sacralizându-și această finitate. Presupoziția unei *religii morale*, enunțată de Kant abia în *Die Religion...* exprimă în acest fel ceea ce încă în *Critica rațiunii practice* este designat prin noțiunea de credință a *rațiunii pure practice*, care nu este poruncită („o credință care este

poruncită este o absurditate¹¹¹⁷⁴) „ci a provenit din însuși simțământul moral ca o determinare liberă a judecății noastre, utilă din punct de vedere moral... „¹³⁰.

Astfel se explică, la Kant, posibilitatea *rațională* a unor *postulate ale credinței* și în acest cadru problematic poate fi descifrat *sâmburele rațional* al recursului kantian la *posibilitatea unei noi semnificări* a ideii nemuririi sufletului și a existenței lui Dumnezeu.

Kant a fost dur criticat, încă de contemporanii săi, pentru această opțiune teoretică a sa, înțeleasă mai curând ca o revenire la teologie, decât ca un efort de a pătrunde cu instrumentele rațiunii în atât de complexul proces, contradictoriu, de geneză a legăturii interioare dintre morală și religie. S-a observat mai puțin tocmai faptul că, surprinzând geneza acestei legături interioare, filosoful determină totodată posibilitatea desprinderii raționale a moralei din tradiționala ei matrice religioasă și limitele de luat în considerare ale acestei desprinderi, ca proces.

„Tot se mai află ceva la Kant – îi scrie Schiller lui Goethe – ce ne amintește, ca și la Luther, de un călugăr care și-a părăsit mănăstirea, dar ale cărei urme nu le-a putut șterge pe deplin”. Iar Franz Mehring, care reproduce această judecată, continuă: „Într-adevăr, etica lui Kant, cu imperativul ei categoric, nu e altceva decât deghizarea filosofică a celor zece porunci mozaice, iar teoria lui despre răul radical al naturii umane nu e altceva decât deghizarea filosofică a dogmei păcatului originar⁴⁴¹⁷⁶. Goethe observa, într-o scrisoare către Herder: „Kant, după ce i-a trebuit o viață întreagă ca să-și curețe mantia filosofică de felurite prejudecăți, și-a întinat-o ușuratic cu pata răului radical, pentru ca și creștinii să fie totuși atrași să-i sărute poalele⁴⁴¹⁷⁷. Schopenhauer repetă aceeași critică dură când scrie: „etica lui Kant... nu este în fond decât o răsturnare a moralei teologilor și o travestire a acesteia în formule foarte abstracte și în aparență descoperite apriori⁴⁴¹⁷⁸.

¹³⁰ Ibidem, pp. 236—237.

Evident, după cum s-a putut observa, cercetarea lui Kant asupra acestei probleme nu este lipsită de contradicții; s-ar putea chiar nota că filosoful nici nu le-a ocolit, cu bună știință, găsind tocmai în nuanțarea și accentuarea lor posibilitatea unei ieșiri din impas, dar prin aceasta oferind el însuși, primul, motive pentru o anumită incertitudine în ceea ce privește poziția față de religie a filosofiei sale morale. Ar fi suficient să se mai amintească, în acest sens, cunoscuta sa propoziție din *Prefața la Critica rațiunii pure* (ediția a 2-a): „A trebuit deci să suprim știința, pentru a face loc credinței... sau paragrafele nu mai puțin elocvente din *Critica rațiunii practice*: „nemurirea sufletului⁴⁴ și „existența lui Dumnezeu⁴⁴ ea „postulate ale rațiunii pure practice⁴⁴.

Problema care derivă de aici, fundamentală pentru lectura fără prejudecăți a cercetărilor kantiene asupra moralei, este dacă aceste două postulate și principiul metodologic enunțat („a trebuit să suprim știința...”) sau alte întemeieri înainte analizate, fac din lucrările de morală ale lui Kant o „teologie morală”.

Ar fi necesar, evident, să se definească conceptul de teologie morală, dar va fi suficient să se rețină sensul său comun de „învățătură religioasă⁴⁴ asupra moralei, care implică deci nu *conținut religios* al legilor, al normelor și chiar al mecanismului ei. Nietzsche, sub influența lui Schopenhauer numește în treacăt filosofia morală kantiană: „cea mai respingătoare scolastică⁴⁴. Schopenhauer ajunge la presupunerea că textul kantian își înșală cititorii cu ideile sale despre datorie („acest demon! ⁴⁴), căci nimic nu este mai îndepărtat de o asemănare cu natura umană veritabilă și eu ceea ce se petrece înăuntrul nostru¹⁷⁹, decât acest imperativ categoric pretinzând să conducă toate actele omului, în ciuda înclinațiilor și dorințelor sale. Încât, continuă Schopenhauer „noi nu vedem în aceasta decât un substitut simulat al moralei teologilor¹, 4180.

Ar fi, pe cât se pare, o simplă deghizare a moralei religioase, acomodată la schemele rațiunii. Ceea ce, în primul caz, este impus ca datorie de „demonul⁴⁴ credinței (Schopenhauer este un filosof ateu), apare ca fiind impus – la Kant – de „demonul⁴⁴ rațiunii. Această

travestire este eu atât mai reușită, cu cât Kant însuși nu proceda premeditat, fiind încredințat că întemeiază un nou înțeles al moralei: „el își imagina într-adevăr – scrie Schopenhauer – că aceste idei de comandament și lege, al căror sens aparține în întregime și evident moralei teologilor, ar putea fi stabilite în afara oricărei teologii și întemeiate pe cunoașterea apriorică pură, când dimpotrivă, așa cum am dovedit-o suficient, aceste idei sunt lipsite la Kant de orice spri

170 Ibidem.

180 Ibidem.

nu real și zboară în aer. Chiar în textul său, la sfârșit, se vede căzând masca care ascunde morală teologică, când apar teoria binelui suveran, postulatele rațiunii practice și, în fine, teologia morală” 181.

Și, astfel, în critica sa, Schopenhauer nu-i acordă lui Kant decât circumstanța atenuantă a propriei sale iluzionări. În rest, eșec absolut, o travestire care renunță, în final, la propria ei simulare, revenind la punctul de plecare inițial, o teologie morală. Rămâne doar intenția lui Kant de a fi întemeiat ideile de comandament și lege în morală „în afara oricărei teologii”. Evident, puțin; dar fie și atât de puțin, se designează aici o nuanță fără de oare textul lui Kant rămâne nedescifrat în acel sens anume, pe care autorul său l-a avut în vedere.

Deși mai puțin unilateral și mai puțin dur, Plehanov confirmă acest sens de ambiguitate. Totodată, la Plehanov apare nu un Kant care mai curând „nu știe ce face” rămânând la simpla intenție, ci ca efortul de cunoaștere al unei gândiri, confruntată cu propria sa limită. E „o luptă” și o „depunere a armelor”, apropiindu-se întrucâtva de distincția pe care o face Goethe între „curățirea mantiei filosofice” și „întinarea ei”, dar ceva mai puțin metaforică și mai aproape de obiect.

„Prin urmare – scrie Plehanov – teoria lui Kant despre lumea fenomenelor conține două elemente: 1) un element *idealist* subiectiv: forma contemplării sau a gândirii noastre, a cunoașterii noastre în general; 2) un element *realist*: acel material nedefinit pe care ni-l oferă numenele (noumenon *n.n.*) și care este prelucrat de conștiința noastră... Întrucât lumii numenelor îi este inaplicabil conceptul nostru de necesitate naturală, ea *poate* fi considerată – de cine vrea

— Un imperiu al libertății depline. În această lume își *pot* găsi refugiu toate acele fantome – dumnezeu, nemurirea sufletului, liberul-arbitru – care nu se împacă cu noțiunea de legitate. Kant, care a luptat împotriva acestor fantome în *Critica rațiunii pure*, depune armele în fața lor în *Critica rațiunii practice*, adică acolo unde e vorba de acțiune, și nu de speculație abstractă¹⁴¹⁸².

E o luptă și o depunere a armelor, cil ru de o însemnătate întotdeauna hotărâtoare pentru accesul la textul kantian, cu deosebire în filosofia sa morală, unde gândirea sa se confruntă cu o dublă rezistență: aceea a propriei sale „conștiințe anterioare⁴⁴ (cum numea Marx degajarea sa din strânsoarea „ideilor primite⁴⁴); și aceea a conștiinței dominante și instituționalizate a timpului său, refractară cercetărilor kantiene pe care le suspectează și le ține sub cenzură.

Dar este mai ales o luptă cu necunoscutul, o cercetare într-un ținut puțin explorat. O cercetare care – pentru a fi corect cântărită – trebuie raportată în primul rând la spațiul epistemologic în care se desfășoară, desprinzând valoarea descoperirilor ei în *acest raport*.

Și astfel, întrebarea persistă: depune Kant într-adevăr armele în *Critica rațiunii practice*? Sau, întrucât este vorba de o luptă, asistăm la ceea ce s-ar putea numi un moment al acesteia și, uneori, o *tactică schimbată*, funcție și ea atât de terenul pe care se dă acum lupta, apoi de „poziția⁴⁴ adversarului, cât și mai ales de modul în care Kant însuși izbutește să-și făurească instrumentele conceptuale ale cercetării sale critice și să le mânuiască în lupta la care se angajase?

Dar, a-l citi pe Kant din această perspectivă presupune introducerea unei distincții de principiu între ceea ce constituie la Kant o *categorie a cunoașterii* speculative sau practice, designând un *fapt de rațiune* sau de *existență* și un postulat întemeiat pe un substitut al rațiunii practice, care nu este decât un mijloc, un act de abilitate al rațiunii și neindicând – la nivelul discursului teoretic

— Decât o presuposiție logic necesară, acolo unde orice altă determinație lipsește (sau pare să lipsească). Kant însuși își limitează valoarea semnificantă a postulatelor sale. Aceste postulate sunt „supoziții necesare din punct de vedere practic; ele nu extind deci

cunoașterea speculativa (în sensul că nu corespund unui fapt de existență sau unui fapt de rațiune, pe care l-ar designa – *n.n.*), dar procură Ideilor rațiunii speculative *în general* (cu ajutorul raportului lor cu ceea ce este practic) realitate obiectivă și le justifică ca concepte, a căror posibilitate altfel ea nu s-ar fi putut încumeta nici măcar s-o afirme”¹³¹. Stilul lui Kant este evident încărcat de reziduuri esoterice, dar cliâr așa fiind, el delimitează cu destulă atenție sensul postulatelor sale „teologice”, punându-și cititorul în preiența limitelor în care le înscrie.

Astfel *supoziția* nemuririi sufletului „decurge din condiția practic necesară a conformării duratei cu realizarea deplină a legii morale”¹³²; iar *supoziția* existenței mi Dumnezeu din necesitatea condiției pentru o lume inteligibilă a libertății (independența de lumea sensibilă și deținând facultatea se a-și da singură legea), întrucât aceasta implică recunoașterea unui Bine suveran, „adică a existenței lui Dumnezeu”⁴⁴¹⁸⁵.

Kant insistă asupra acestui punct și judecata critică nu poate trece cu vederea peste această insistență, dacă ține într-adevăr să surprindă mecanismul gândirii kantiene, fără reținerea căruia tocmai ceea ce semnifică filosoful în textul său rămâne obscur și cade în non-sens.

Există, evident, un raport constant al filosofiei morale kantiene cu religia, dar ceea ce domină aici este desprinderea moralei (ca în sine autonomă, ca ținând exclusiv de rațiunea practică și aparținându-i acesteia) de încărcătura tradițional-religioasă a tuturor conceptelor ei, a sensurilor ei stricte sau largi și chiar a ecourilor ei cele mai îndepărtate. E o polemică respectuoasă dar sistematică și pătrunzătoare. Orice raportare la Dumnezeu, fie chiar plină de evlavie și apologetică, pune de fapt în lumină lipsa de realitate a conceptului lui Dumnezeu, iar de aici imposibilitatea unui limbaj comun și imposibilitatea unei înțelegeri între om și Dumnezeu, dacă Dumnezeu

¹³¹ Im. Kant., *Critica rațiunii practice*, pp. 222— 223.

¹³² Ibidem, p. 223.

este altceva decât o simplă presuposiție logică.

Comentând, astfel, porunca evanghelică: „Iubește pe Dumnezeu mai presus de toate și pe aproapele tău ca pe tine însuși⁴⁴, Kant constată: „Dar iubirea lui Dumnezeu ca înclinație... este imposibilă, căci el nu este un obiect al simțurilor⁴⁴¹⁸⁶. Gândul critic nu rămâne, însă, numai la această constatare, aparent limitată la un aspect formal. „Această încercare – scrie Kant – nu urmărește aici numai să reducă la concepte clare porunca evanghelică menționată mai sus, pentru a preveni exaltarea religioasă cu privire la iubirea lui Dumnezeu, ci și să determine exact simțământul moral cu nemijlocită privire la datoriile sale față de oameni și să stăvilească sau pe cât e posibil chiar să prevină o exaltare morală, care contaminează multe minți”¹⁸⁷.

Problema este, așadar:

1) „să determine exact simțământul moral cu nemijlocită privire la datoriile față de oameni”;

2) „să prevină exaltarea religioasă” cu privire la iubirea lui Dumnezeu;

3) „să stăvilească și chiar să prevină o exaltare morală, care tulbură multe minți”, în sensul apărării ei de presiunea înclinației subiective sau a interesului pragmatic (patologic, cum scrie Kant) și a întemeierii ei numai din respect pentru legea morală și în numele principiului ei.

Asemenea *acie* ale filosofiei morale kantiene atestă o direcție generală de orientare anti-teologică a cercetărilor pe care le întreprinde. S-a conturat, astfel, o tendință de desprindere a moralei din magma religiei și întemeierea rațională a acestei desprinderi. Se produce, drept urmare, distanțarea moralei de religie pe calea opoziției dintre a) existența reală a unei problematice umane, care întemeiază o morală și b) inexistența unei situații reale în care om și Dumnezeu să coincidă în problematica lor, deși c) rațiunea practică produce un *substitut al ei* de care se folosește în practicarea pozitivă a moralei, dar care trebuie cunoscut ca *substitut* și menținut în această limitare a valorii sale, întrucât nu o deține decât de la întrebuintarea ei, și nu constituie înșine niciun fel de valoare.

Totodată, Kant ajunge – pe parcursul dezvoltării postulatelor sale și în ciuda delimitărilor de sens „instrumental” pe care le introduce – la compromisuri cu religia, asupra cărora revine, pe care le amendează, dar care persistă, totuși, exprimând în parte lipsa unui răspuns mai tranșant în chiar realitatea epocii, iar de aici inconsecvența filosofului și inevitabila sa iluzionare asupra facultăților unei religii (credințe) morale (raționale), care ar împlini, în continuitatea moralei și pe temeiul acesteia, mult vizata aspirație umană la fericire, la care Kant știe bine că nici omul, nici chiar filosofia nu pot renunța.

Kant scrie: „De aceea nici morala nu este propriu-zis doctrina care să ne învețe cum să ne *facem* fericiți, ci cum să devenim *demni* de a fericire. Numai atunci când se adaugă religia intervine și speranța de a participa odată la fericire, în măsura în care am încercat să nu fim nedemni de ea”¹³³. Sau când afirmă: ... „este necesar, din punct de vedere moral, să admitem existența lui Dumnezeu”¹³⁴ această necesitate poate fi înțeleasă numai ca având un sens subiectiv și explicativ.

Căci – scrie Kant – „Aici trebuie să observăm desigur că această necesitate morală e *subiectivă*, adică nevoie, și nu *obiectivă*, adică nu este chiar datorie; căci nu poate exista datorie de a admite existența unui lucru (fiindcă aceasta privește numai folosirea teoretică a rațiunii). Prin aceasta nu se înțelege nici că este necesară admiterea existenței lui Dumnezeu ca *un fundament al oricărei obligații în genere* (căci un astfel de fundament se bazează, precum a fost suficient demonstrat, exclusiv pe autonomia rațiunii însăși)”¹³⁵.

Și astfel, ceea ce este „credință” la Kant, oscilează între admiterea religiei ca condiție necesară a fericirii și de altă parte, ca „*credință pură a rațiunii*, fiindcă numai rațiunea pură... este izvorul din care ea decurge” 191. Ideea că legea morală, prin conceptul bunului

¹³³ Ibidem, p. 220.

¹³⁴ Ibidem, p. 21fi.

¹³⁵ Ibidem.

suprem... duce la religie se referă nu la sensul tradițional al religiei revelate, ca o concepție irațională despre existență, ci la recunoașterea caracterului de absolut al datoriei morale, în sensul laic în care se spune despre o datorie că este

„Sfântă”.

Încât, ceea ce pare a fi – după două sute de ani – inconsecvență și compromis cu religia, se constituia în dezbateră vremii ca insurgență sceptică, accentuată de semnificația socială întrucâtva anticonservatoare și transparent progresistă pe care o capătă, la Kant, postulatul „nemuririi sufletului”⁴⁴, rămas ca un model de încifrare a rebeliunii inaugurată de marele filosof în gândirea timpului.

Cu cât sună mai spiritualist și religios practicant acest postulat, cu atât este mai insolit. Pentru uzul comun, postulatul „nemuririi”⁴⁴ ar încerca să soluționeze contradicția dublei naturi a umanului, în ideea că omul are răul și binele în el însuși, că aparține *ca rău* unei lumi sensibile și *ca bine* unei lumi suprasensibile. În sfârșit, întrucât omul – în viață fiind – nu poate renunța la niciuna din cele două tendințe ineluctabile ale ființei sale, realizarea „perfecțiunii” morale – pe care Kant a respins-o ca incompatibilă cu natura liberă a omului – sau a împăcării celor două tendințe divergente nu poate fi gândită decât ca aparținând unei alte vieți, după moarte, când tot ce aparține naturii sensibile a omului nu mai are ființă și n-a rămas decât natura sa suprasensibilă, identică cu ca însăși. Ar rezulta, potrivit acestei interpretări de sens tradiționalist, că „nemurirea sufletului”, respectiv presupозиția unei continuări a vieții aceleiași personalități după moartea sa fizică devine condiția unei moralități împlinite. Sub acest aspect și în aceste limite e întemeiat să se considere că filosofia morală kantiană este în fond „morală teologilor”, dar considerată invers și „deghizată sub formule abstracte” (Schopenhauer).

Dar la Kant semnificantul acestui postulat este dezvăluit de teza progresului, în raport de care „nemurirea” pune în lumină sensul de *continuitate a efortului uman* în direcția ridicării propriiei sale ființări morale spre trepte superioare în aptitudini, dispoziții și nevoi ca forțe esențial umane active, întrucât gândirea nu se poate împăca cu limita

pe care finitudinea omului o pune oricărei realizări în planul moralei, această realizare (ca „perfecțiune” sau „sfințenie”) nu poate fi gândită „decât într-un *progres* mergând la *infin*it” 192 spre ceea ce reprezintă pentru fiecare generație și chiar pentru fiecare individ rațional „ținta străduințelor lui”. În formulările neezoterice ale filosofului dispăre curice echivoc asupra acestui punct: „Rațiunea) ... este o facultate menită să lărgască regulile și intențiile întrebuițării tuturor puterilor ei cu mult peste instinctul natural, și această facultate nu cunoaște hotare pentru proiectele sale. Dar ea însăși nu operează în mod instinctiv, ei are nevoie de încercări, exercițiu și instruire pentru a înainta încetul cu încetul de la o treaptă, a cunoașterii la alta. De aceea, fiecare om ar trebui să trăiască peste măsură de mult, pentru a învăța cum să facă întrebuițarea desăvârșită de toate dispozițiile sale naturale;

sau dacă natura i-a statornicit numai o scurtă durată a vieții (așa cum s-a întâmplat) ea are nevoie de o serie poate nesfârșită de generații, care își transmit una alteia cunoașterea dobândită... Și această realizare trebuie să fie cel puțin în ideea omului ținta străduințelor lui... „136.

Kant apără această idee, care implică recunoașterea principiului evoluției, respins de biserică, dar observând că ea este de cel mai mare folos nu numai cunoașterii, ci și religiei. Căci în lipsa acestei judecăți, „sau legea morală este cu totul degradată din *sfințenia* ei, întrucât o denaturăm ca *tolerantă* (indulgentă) ... sau îi exagerăm prea mult rolul și totodată speranța de a ajunge la o menire inaccesibilă”, pierzându-ne astfel în „extravagante visuri *teosofice*, total în contradicție cu cunoașterea de sine; ceea ce, și într-un caz și în altul, nu face decât să împiedice *năzuința* neîncetată spre supunerea punctuală și completă la o strictă și inflexibilă poruncă a rațiunii, care nu e, eu toate acestea, ideală, ci adevărată”137.

La Kant se conturează, astfel:

¹³⁶ Im. Kant, *Ideea unei istorii universale*, pp. 65—66.

¹³⁷ Idem, *Critica rațiunii practice*, p. 213.

1) o înțelegere istorică a moralității, ca un progres obiectiv, ca o mișcare de continuă auto-depășire de sine a omenirii;

2) necesitatea unei conștiințe umane subiective lucide asupra mersului moralității ca progres infinit, ceea ce încurajează efortul uman îndreptat în acest sens și contribuie la realizarea lui.

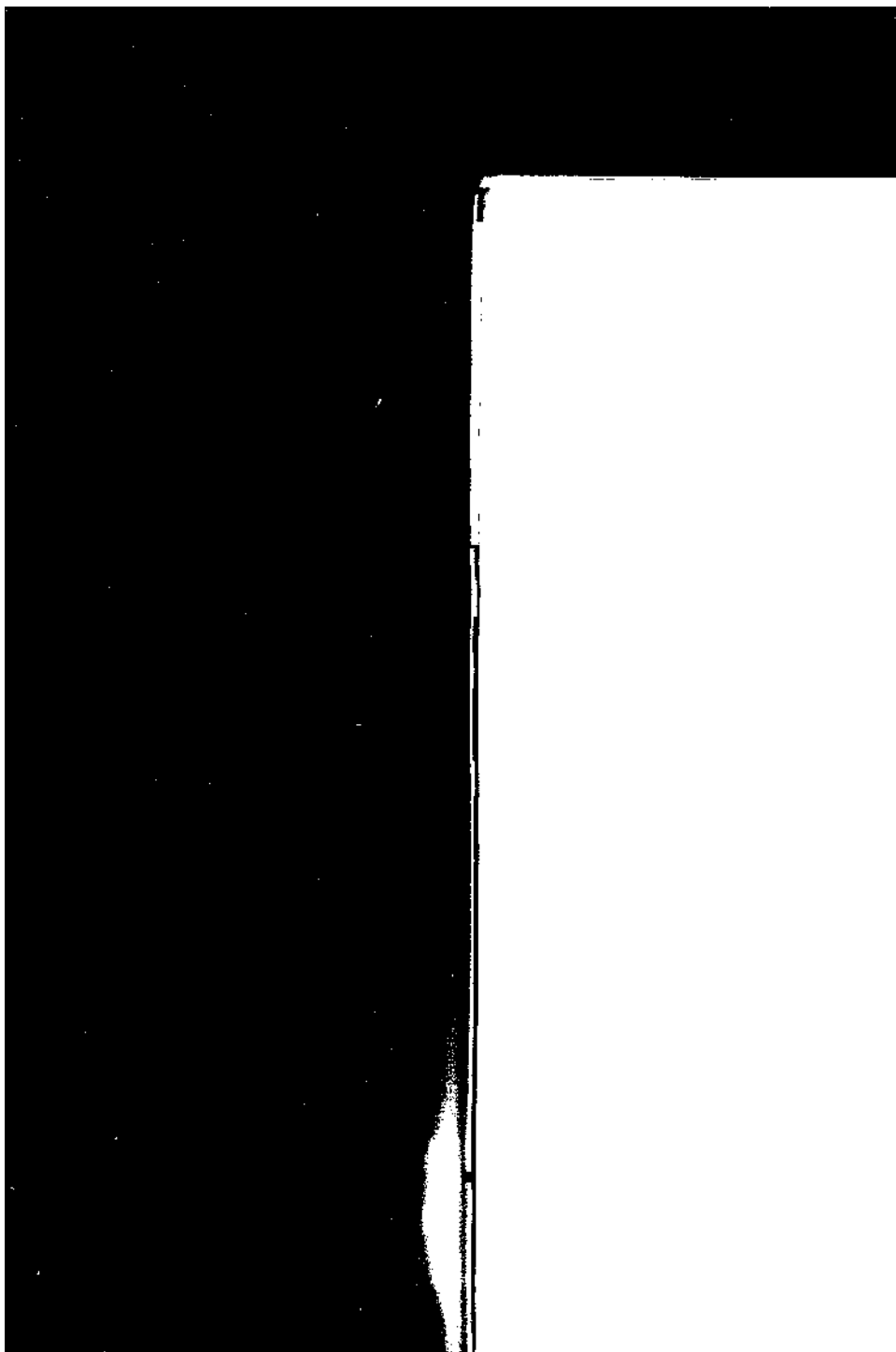
Și, astfel, ceea ce e viu în aceste considerații kantiene este principiul progresului în morală.

Secțiunea a IV-a SENSUL VIU AL CONTRADICȚIILOR TEORETICE ÎN FILOSOFIA MORALĂ

H

„Aceleste contradicții Le-a numit Kant antinomii. Acesta este un lucru important, însă împotriva intenției lui Kant”...

„Necesitatea acestor contradicții este latura interesantă de care ne-a făcut Kant să ne dăm seama. Potrivit metafizicii obișnuite, ne închipuim că una dintre aceste contrarii trebuie să fie valabilă, iar cealaltă trebuie să fie respinsă; însă necesitatea producerii acestor contradicții este tocmai ceea ce este interesant” (Hegel, Istoria filosofiei, vol. 11, pp. 607 și 608)



I.

Ideea de sens al existenței umane ca pivot al filosofiei morale la Kant

S-a conturat, astfel, o nouă interpretare posibilă a filosofiei morale kantiene, întemeiată pe constatarea că – pe parcursul dezvoltării ei – se constituie mai curând o tendință deschisă spre *un nou înțeles al ființării omului în lume*, proiectând ca necesar și posibil un sens superior al vieții, un sens al strădaniei omului, decât o pedagogie tradițională fie ea și riguros formulată a cumineniei morale, pe care filosoful o sugerează totuși derutant și liniștitor în preîncheierea *Criticii Rațiunii Practice*, ca un hâtru fiu rătăcitor întors acasă și acceptând canonul supușeniei, după nemaipomenita și suculenta aventură a rătăcirilor sale.

Ceea ce vizează, de fapt, Kant este o filosofie a auto-determinării morale a omului, imaginată la scara istoriei, respectiv statuarea unei noi conștiințe și a unui nou mod de viață a omului, care făcând din sine-însuși *scop* și depășind prin chiar acest fapt momentul degradării sale într-un simplu *mijloc*, declanșează totodată impulsul de energie inovatoare, apt să pună condiția omului în concordanță cu demnitatea și aspirațiile sale.

Din această deschidere a filosofiei sale morale vine eco-ul ei prelungit în timp.

Kant intuiește și descoperă treptat, pe parcursul cercetărilor sale morale, existența unui inepuizabil potențial de forță umană spirituală în spațiul lipsit de contur și vag detectat al moralității; sesizează și reține confuzia extremă, dusă până la mistificare a valorilor ei, reliefată în conversația rafinată a saloanelor sau în limbajul nu mai puțin duplicitar al practicilor religioase. Asupra acestui punct, care infirmă aișa-numitul dezinteres teoretic al filosofului pentru *conținutul* moralei, Kant este adeseori mai mult decât explicit.

„În epoca noastră, când se crede că prin sentimente duioase și miloase sau prin pretenții ambițioase sau îngâmfate și mai curând

veștejind decât întărind inimile se exercită influențe mai puternice asupra sufletului decât prin prezentarea aridă, serioasă... este mai necesar ca oricând să se atragă atenția asupra acestei metode (a rațiunii practice n.n.) *ul*.

Filosoful preconizează în consecință, prin programul cercetărilor sale, să pună în lumina unei Critici ai *rațiunii practice* ceea ce omul și epoca posedă ca potențial moral, altfel ascuns și confuz, făcând posibilă *solicitarea interesului general* pentru chemarea la viață și vitalizarea acestei forțe spirituale nepusă în valoare.

Întreaga problemă a moralei kantiene se constituie din necesitatea înzestrării umanității cu conștiința-de-sine a energiilor creative pe care le posedă virtual, făcând asuci activă vigoarea necesară propriei sale ridicări dincolo de condiția acelui timp, condiție nedemnă de om, dar de a cărei nedemnităte omul însuși era abia pe cale să ia act, complăcându-se încă în liniștea împăcată cu sine a propriei sale inerții, ca neștiind și necrezând că ar putea schimba ceva prin inițiativa și forța de șoc a căutării unei alternative. Kant distinge, astfel, prin celebra sa formulă: „*Legea morală în mine*” *z* un fel radical nou al omului de a-și gândi propria sa viață și anume, întrucât „înălță infinit valoarea mea ca aceea a unei inteligențe prin personalitatea mea”, și îmi determină existența în vederea unui scop¹³⁸, ținând totodată seama de „*cerul înstelat deasupra mea*”, (raportul omului cu infinitul naturii) sub a căru necuprinsă întindere omul ar fi, altfel, strivit și neputincios.

În spiritul concluziilor explicate ale filosofului, morala urmează a fi ca atare pusă în drepturile ei nu dintr-un purism bigot, dintr-o credință oarbă sau ascultând de comanda străină a unei religii, nici numai în vederea unei oarecare înțelepciuni domestice, simplă abilitate căutând liniștea unei conviețuiri și vecinătăți.

La Kant, morala capătă înțelesul unui principiu substanțial, dă expresie unui conținut al rațiunii practice apt să reglementeze starea

¹³⁸ Ibidem, pp. 252—253.

treburilor obștești în numele unui interes uman general. Din perspectiva deceniilor (apoi a celor două secole) care au urmat, o asemenea semnificare pur morală a efervescentei din jurul unei problematice privind „interesul general” va fi părut anacronică, ba chiar confuză și mistificatoare, într-o epocă în care ritmul întretimp accelerat al evenimentelor dădea contur de sine stătător domeniului politic și-i plasa în planul din față al scenei, lăsând în spate și cu roluri secundare religia și morala.

Dar timpul lui Kant este, în acest raport, un timp al genezei. Kant este gândirea desprinderii critice de trecut, când forma acestei desprinderi nu-și aflate încă propria sa natură și dibuia în căutarea propriilor sale suporturi și energii, încă ascunse. Politicul nu-și căpătase înfățișarea de mai târziu și nu se putea încă descoperi, în distincția contururilor sale, câtă vreme apărea el însuși sub o haină de împrumut și își dibuia temeiurile autonomiei sale față de religie (până atunci forma dominantă și exclusivă a conștiinței) prin mijlocirea criticismului contestatar și insurgent al filozofiei lui Kant.

Incit, în acest context istoric, rămâne de reținut:

1) că punând morala în opoziție cu religia și desprinzând-o astfel de imperiul puterilor extra-lumești, Kant se înscrie în linia gânditotrilor care repetă, în noi condiții, actul prometeic al aducerii și implantării răspunderii umane pe solul propriei sale ființări, smulgând problematica destinului său din tezaurul sacru de secrete ale zeilor;

2) că investind morala cu predicatele interesului general, Kant ridică interesul general, iar prin intermediul acestuia sensul politic al întrebărilor și durerilor timpului, la o semnificație de valoare pe care, în afara religiei, numai morala o mai poseda și o putea revendica.

Dar Kant nu premeditează această travestire, ci îi dă numai curs, travestirea aparținând mersului însuși al istoriei. În geneza ei modernă, politica parcurge ea – însăși această transformare treptată. Dacă religia a putut fi, în afara propriei sale semnificații și îndeletniciri, forma de manifestare a politicului în Evul Mediu, atunci se poate constata, în același spirit, că morala – fără să-și piardă propria sa determinație – îndeplinea în spațiul de geneză al vremurilor moderne,

rolul de matrice temporală și spontană, naturală și firească a politicului în curs de constituire. De altfel, Kant dă expresie teoretică acestei stări-de-fapt invertite, când – întrebându-se „de unde *pornește cunoașterea* a ceea ce este necondiționat practic”, dacă de la libertate sau de la legea practică? – constată că: „Deci *legea morală*, de care suntem nemijlocit conștienți... este aceea care ni se oferă *mai întâi*... „4.

Trecerea de la forma religioasă a dominației spirituale, la forma politică deschisă, ca expresie nemijlocită a economicului, cunoaște, astfel, această mijlocire, prin ceea ce ni se oferă „mai întâi”, cel puțin în forma *germană* a acestei treceri și totodată tentația, în sfârșit iluzia unei morale pur-autonome și a unei voințe morale practice *pure*, apte să schimbe radical condiția omului în virtutea propriului lor mecanism interior.

Kant și filosofia sa morală ridică la nivelul gândului procesul contradictoriu al acestor mutații cu caracter istoric, surprinse sub aspectul *fluenței* lor, purtând sub travestirea lor amprenta acestei *indefiniri*, dar reținând cu prioritate spiritul lor temerar (acea notă de sfidare și răzvrătire), deși în limitele unei teorii a acestor mutații, căreia revenindu-i să explice ceea ce tocmai se petrecea, se afla ea însăși dezarmată și în curs de elaborare a propriilor sale instrumente teoretice.

De aici, aparent paradoxala întâlnire în spațiul aceleiași filosofii a unui climat de aspră confruntare a omului cu duplicitatea propriei sale condiții existențiale și totodată de romantică încredere în aptitudinea sa de a se desprinde din lanțul condiționării sale empirice, auto-determinându-se ca nesubordonat decât propriei sale însușiri de a-și elabora prin activitate liberă sensul ființării sale.

În filosofia sa morală, Kant este un romantic, de un romantism al înnoirilor, critic și militant. Un raționalist romantic, de un anti-scepticism care cheamă la acțiune, chiar dacă acțiunea sa vizează spațiul relațiilor umane abia prin medierea auto-determinării morale și reduce înțelesul „interesului general” la o morală a acestei auto-determinări. Romantismul lui Kant, ca fiind militant, prefigurează

și anunță nevoia, apărută în epocă, a unei conștiințe-de-sine, în ultimă instanță politică și integrând în același spațiu întregul câmp al disponibilităților umane maturizate: cunoaștere, judecată, acțiune.

Romantismul lui Kant, militând în sensul activismului său înnoitor (iar în aceste limite, din familia romantismului revoluționar) vine să corecteze, în parte, rigiditatea raționalismului său radical, mai curând mesianică decât moralizatoare, și de aceea depășindu-și continuu propria ei limitare. Căci rigoarea raționalismului său, vizând puritatea formelor gândirii (și nu suplețea lor) este totuși tulburată de o indefinită fluentă, spontană și intuitivă pe alocuri a categoriilor, aflându-și astfel tocmai în această acceptare (romantică) a reconstituirii progresive a mișcării aptitudinea de a vedea în ceea ce există nu numai o limită, finitul, ci și posibilitatea depășirii acestei limite într-o dezvoltare și autodepășire infinită.

De aceea, Kant nu poate fi înțeles până la capăt fără o anumită de-mitizare a ceea ce s-a designat ca rigorism în structura raționalismului său.

Notă: Cu privire la interpretarea filosofiei morale kantiene ca rigoristă și ascetică, ar fi mai curând de observat cât de puțin era pregătită lumea cultă a epocii sale pentru un examen de fond, și în acest sens intransigent, al problemei morale. De aproape două sute de ani a rămas în acest sens celebră epigrama lui Schiller: *Scrupule de conștiință*, care duce până la caricatură și ridicol principiul kantian de a nu întemeia datoria (imperativul categoric) pe simpla înclinație: „Îmi servesc cu plăcere prietenii, dar din păcate o fac cu simpatie (plăcere, înclinație), / și astfel sunt tulburat de gândul că nu sunt virtuos”; încât, urmează *hotărârea*: „Nu există altă soluție, tu trebuie s-o nesocotești (s-o bravezi) / și să faci cu aversiune (oroare) ceea ce-ți ordonă datoria”. Dar, cu aceasta, autoritatea spiritului filistin al saloanelor timpului nu face decât să-și dezvăluie reala ei dictatură și putere de influențare, fie și asupra unui poet filosof ca Schiller, cu atât mai demnă de semnalat pentru înțelegerea condițiilor în care lucra Kant, cu cât Schiller însuși era mai curând alături de Kant, decât împotriva lui, cel puțin în această atât de controversată problemă a desprinderii

înțelesului moralei de sensul frivol-agreabil, dar în același timp mercantil și duplicitar pe care i-l atribuiau discuțiile din saloane. Victor Delbos, în ampla sa exegeză asupra filosofiei practice la Kant reproduce câteva extrase din scrisorile lui Schiller asupra acestei teme: de pildă, îi scria lui Goethe, în 1794: „Filosofia kantiană, în punctele ei esențiale, nu manifestă nicio indulgență și are un caracter prea rigorist pentru ca să fie posibilă o conciliere cu ea. Dar aceasta o onorează în ochii mei, pentru că arată cât de puțin poate ea suporta arbitrarul. Încât, o asemenea filosofie nici nu se poate aștepta să fie bine primită (primită cu plecăciune)”. De asemenea, explicând – în alt context – nota de rigoare tranșantă a filosofiei morale kantiene, Schiller scrie: „De o parte el, Kant, trebuie să fi fost revoltat de materialismul grosolan al principiilor morale, pe care complezența lipsită de demnitate a filosofilor I-a pus ca o pernă de cap sub caracterul moleșit al epocii. De altă parte, atenția lui trebuia să fi fost trezită de un principiu nu mai puțin suspect, acel principiu al perfecțiunii, care, pentru a realiza ideea de perfecțiune universală, nu-și făcea câtuși de puțin probleme din alegerea mijloacelor. El (Kant) s-a plasat, deci, tocmai acolo unde pericolul era cel mai clar și reforma cea mai urgentă... El nu trebuia să instruiască ignoranța ci să rectifice aberația. Era nevoie de o scuturătură pentru însănătoșire, nu de cuvinte mângâietoare și persuasive”¹³⁹.

Aceste note surprind tocmai caracterul de *luptă cu inerția conștiinței dominante* al cercetărilor kantiene, pe care Kant însuși I-a indicat prin definirea moralei ca *simțământ în luptă și nu sfințenie* (perfecțiune), contribuind astfel la o mai corectă descifrare generală a sensurilor implicate în noutatea problematică a eticei sale.

Formalismul lui Kant, ca dezinteres teoretic pentru orice conținut, e mai curând o legendă, decât adevărul viu al filosofiei sale, dar o legendă care a făcut epocă, închizând în spațiul unei cazuistici de inițiați patosul unei filosofii care viza adeseori la o comunicare directă

¹³⁹ Apud V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Alean—Paris, 1926, pp. 327—328.

și la ecou în spiritul și în acțiunea practică a oamenilor.

Se știe, dar se uită totuși ușor, că cititorul găsește pe prima pagină a *Criticii rațiunii pure* vestitul text din Bacon de Verulam pus anume de Kant pentru a spune prin cuvântul unui mare precursor ceea ce el însuși avea în vedere: „... oamenii să fie convinși că noi nu clădim temelile unei secte filosofice ea oricare alta... ci pe acelea ale bunăstării și ale demnității omenesti”¹⁴⁰. Ar mai fi de notat, ca un detaliu marginal dar grăitor, că nota de ermetism a limbajului său filosofic îl învăluia, totodată, pe autor, ca într-o mantie protectoare, lipsit cum era de orice altă apărare împotriva climatului de suspiciune și persecuție – ambele politice – în care trăia și lucra la fundamentele iconoclaste ale *criticismului* său.

Căci Kant scria și publica sub cenzură. Ceea ce revine la a spune că în limitele stadiului de dezvoltare al Germaniei din timpul său și în formele decurgând din caracterul culturii și al practicii social-politice corespunzătoare, Kant apare și se manifestă – în ciuda discreției sale – ca un gânditor revoluționar, iar gândirea sa dă expresie filosofică revoluționarismului epocii. De aci și romantismul său militant, în esență critic până la radicalism față de climatul epocii pe care îl vedea viciat de convenționalism, lașitate spirituală și filantropie filistină și împotriva căruia viza o altă lume posibilă și un alt statut al omului.

Această altă lume posibilă nu are încă realitate și contur. E numai o nevoie și o absență. Confruntările epocii sunt încă lipsite de conceptul lor. Kant știe că fără concepte totul se reduce la necunoaștere, lăncezeală a spiritului și neputință. Dar reducând sfera „rațiunii practice”⁴⁴ la domeniul moralei, câmpul de dincolo de moralitate nu este reținut decât ca *moment* al acesteia, cum se întâmplă cu noțiunea de „interes general”⁴⁴ și – din lipsă de alte precizări – cu aceea de „revoluție”⁴⁴, care rămân în felul lor simple noțiuni descriptive, neridicate la concept. Kant însuși cade sub culpa pe care singur a instituit-o: a unei judecăți oare se invalidează (fie și

parțial) prin lipsa conceptului ei. Rezultatul va fi ambiguu:

1) morala câștigă în dinamismul ei interior prin conținutul de natură politică și realismul pe care îl asimilează de fapt, dar

2) pierde totodată din soliditatea temeiului ei rațional, lăsându-se descoperită în fața criticii, adeseori excesivă, prin statuarea sa ca principiu fundamental al rațiunii practice și reducerea tuturor celorlalte condiționări ale realității umane în poziții subordonate.

Ecoul prelung al filosofiei lui Kant va duce cu sine peste timp și va amplifica inevitabil adevărul acestei nepotriviri.

Neidentificarea politicului (Textul și lectura)

„Așadar, pentru determinarea obligației morale...

Kant n-a avut altceva decât forma identității, a necontrazicerii de sine” ... acestea sunt determinări absolut formale” (Hegel) 141.

Între text și lectură se interpune succesiv spiritul modificat al timpului, care lucrează. Orice lectură în timp devine cu necesitate un raport între timpul textului și timpul lecturii, între spațiul epistemologic al textului și acela al lecturii. Dar stabilirea cu rigurozitate a datelor unui asemenea raport și decuparea textului unui timp anterior din spațiul epistemologic în care are loc lectura întâmpină atât de multe dificultăți, încât operația rămâne nedecisă, netranșantă iar gândirea critică angajată în depășirea pozitivă a limitelor aparținând unei epoci trecute străbate printre furcile caudine ale acestei indefiniri și poartă însemnul acestei indistinții.

Un model întrucâtva concludent pentru acest gen de ambiguitate poate fi găsit, de pildă, la Hegel, și anume în cercetarea sa directă asupra filosofiei lui Kant.

Hegel are meritul fundamental de a fi descifrat în succesiunea concepțiilor filosofice aparținând lui Kant, Fichte și Schelling nu o simplă întâlnire și confruntare de idei arbitrare, ci mersul pe care l-a luat gândirea epocii. „În aceste filosofii este consemnată și exprimată

¹⁴¹ Hegel, Istoria filozofiei, voi. 2, pp. G16, 617.

_ Ibidem, p. 571.

în forma gândului revoluția la care a înaintat în ultimul timp spiritul în Germania. Succesiunea lor conține mersul pe care l-a luat gândirea⁴⁴. E un moment al istoriei universale, surprins și integrat în realitatea unitară a acesteia, dar care se diferențiază prin modul său de manifestare în condiții de dezvoltare determinate, radical deosebite. „În Germania – scrie Hegel – acest principiu (e vorba de „revoluția la care a înaintat spiritul⁴⁴, de „mersul pe care l-a luat gândirea⁴⁴ și totodată de modul „lăuntric⁴⁴ în care au participat popoarele la acest moment, *n.n.*) a țâșnit ca gând, spirit, concept; în Franța el a năvălit vijelios în afară, în realitate⁴⁴9.

În *prima judecată*, Hegel caută și indică conceptul acelor filosofii, respectiv „revoluția⁴⁴ la care a înaintat în ultimul timp spiritul, „mersul⁴⁴ pe care l-a luat gândirea.

În *a doua judecată*, lipsește un concept al diferențierii și nu se indică decât *neidentitatea formei*, aparent exterioară acestei diferențieri. În Germania: gând, spirit, concept; în Franța: năvălire vijelioasă în afară, în realitate. Hegel nu ajunge, nici el, să ridice la concept „năvălirea vijelioasă în afară, în realitate⁴⁴, deci să aducă sub conul de lumină adevărul acestei „năvăliri⁴⁴; după cum *forma germană* rămâne, și ea, sub specie descriptivă. Se întrevește o căutare, la Hegel, dar o căutare prin tatonări nesigure și neconcludente. Constată, astfel, că față de sarcina filosofiei de a sesiza esența cea mai profundă a necesității, *conceptul*, Kant – deși stabilește formal natura acestei sarcini – ajunge numai la natura abstractă a rațiunii; de altă parte, denotă „o lipsă de vlagă, care se oprește la negativ și la antic...”
10.

Dincolo, însă, de această „negativitate” și „critică” Hegel însuși înaintează cu greu sau bate pasul pe loc de fiecare dată când este abordată sfera practicului, iar aici problema cheie a epocii, libertatea. Hegel persistă, descriptiv, în ideea sa că francezii concep acest principiu, al libertății, „din punctul de vedere al voinței”, în timp ce Kant a stabilit același principiu, dar mai mult pe latura lui teoretică¹¹. Francezii „au simțul realității, al acțiunii, al executării până la capăt; la ei reprezentarea trece în mod nemijlocit în acțiune. Astfel, oamenii

s-au întors practic spre realitate”.¹⁴²

Această descriere tinde să împlinească lipsa unui concept.

Hegel designează, de fapt, aici nu o oarecare înclinare nativă spre acțiune și eficiență practică a francezului, care i-ar lipsi prin natură spiritului german, cât faptul că în Franța, datorită condițiilor în care s-a desfășurat dezvoltarea sa anterioară, se constituise și maturizase o clasă determinată ia societății, care se impunea prin energia și eficiența activității sale practice, ajungând astfel la conștiința propriilor sale interese și posibilități, acționând ca clasă – pe calea confruntării deschise cu ierarhia tradițională (regalitatea, biserica, nobilimea) – pentru ocuparea și recunoașterea poziției sale de fapt. Se constituia, pe această cale, o modalitate relativ nouă a practicii și anume practica politică, în orice caz nouă prin conținutul și forma ei, prin amploarea participării, prin semnificația pe care o capătă pentru viața de fiecare zi a omului, a cărei existență se amplasa progresiv în sfera de acțiune a politicii, devenea treptat nemijlocit legată de politică, încât însăși ființarea omului se anunța ca o ființare politică. În forma revoluției franceze, această *practică politică* nu putea să apară, în spațiul încă slab dezvoltat și de aceea inert al societății germane, decât ca „năvălire vijelioasă în afară”. Iar întârzierea unei dezvoltări similare și lipsa corespunzătoare a unei practici politice în măsură să producă o conștiință lucidă asupra *naturii politice* a relațiilor și a raporturilor de forță care se confruntau este reținută de Hegel în forma cunoscutei sale butade, intrată în legenda filosofiei moderne, a *tichiei de dormit pe capul german, care preferă să opereze în interiorul ei*. Ascuțișul antifilistin al caricaturii nu acoperă, evident, lipsa conceptului care trebuia suplinit.

Confuzia care se manifesta nemijlocit în natura practică a relațiilor reale producea substituiri și intervertiri de planuri în concepte și interpretări.

Problema morală a acțiunii

¹⁴² Ibidem, pp. 585—586.

Din perspectiva acestei critici hegeliene, rămasă inevitabil la stadiul metaforic, Kant însuși e mai lesne de înțeles.

Schematic vorbind, Kant este solicitat de mișcarea reală și de idei a timpului său să ridice la concept acel rezervor de energie umană care îl putea smulge pe om din condiția indemnității sale, strivit cum era sub autoritatea discreționară a prinților bisericii și a regilor pământului. În Franța se preliminau evenimente de răsunet și cursul nou al evenimentelor întrecea așteptările, în timp ce liniștea germană era semnul „lipsei de vlagă” (în fond semnul „imobilismului”), iar Kant căuta răspuns la această nevoie vitală de forță, care nu putea veni din credința în cer, ci din pregătirea și solicitarea inițiativei umane. În religie, omul este ceva pentru Dumnezeu și Kant răstoarnă această relație, căci – cum va observa Hegel – „acel ceva pentru care trebuie să existe toate este omul, conștiința de sine, dar luată ca toți oamenii în genere⁴⁴¹³. Și mai departe: „Conștiința despre această acțiune, ca mod abstract, este filosofia kantiană⁴⁴¹⁴.

Ca mod abstract, pentru că reintroducând esențialitatea în conștiința de sine, Kant nu găsește în practica epocii sale o altă realitate pe care s-ar putea întemeia, decât semnalul dat de aspirația reflexivă a timpului de a viza altceva și presuposiția subiectivă privind aptitudinea omului de a se depăși pe sine din impulsul propriei sale voințe.

Apelul la morală devine, prin aceasta, instrumentul kantian al desprinderii din inerție și al deschiderii spre acțiune.

La Kant, morala apare nu numai ca un teren al luptei între un nou principiu al existenței umane, care pune binele sub condiția libertății și vede răul în obscuritatea unei existențe fără ideal; ci totodată ea o condiție necesară a luptei și un instrument al ei.

Din absența unei descifrări *sub specie politică* a tendințelor care astfel se anunțau, semnele timpului sunt receptate cu prioritate sub aspectul *impulsului* pe care îl dădeau unei schimbări în planul moralei, și anume de la acceptare și inerție la contestarea condiției existente și preluarea inițiativei. Ceea ce în Franța se petrecea în elanul „năvălirilor vijelioase în afară⁴⁴, gândirea lui Kant viza să obțină pe calea elanului

interior, sub impulsul „voinței bune”⁴⁴, ca lege a rațiunii practice. Kant este înclinat să vadă în morală, ca fiind autonomă, posibilitatea rupturii cu religia revelată (religia de mistere) și totodată rezervorul de forță necesar rupturii cu orice supunere oarbă, ceea ce corespundea unei eliberări și se contura ca o cale lăuntrică de eliberare în afară. Morala era văzută în conexiune cu un „interes general”, căruia *i se ignora forma sa politică*, dar care – fie și sub această ignorare – este adus în planul din față al scenei și luat ca obiect de cercetare sistematică, ca temă majoră a filosofiei și a omului. Semnificația interesului crescut al epocii pentru *cercetarea* moralei stă în presupoziția conținutului în fond politic, care i se atribuia, și pe care îl deținea de fapt (evident temporar) fie și în această travestire.

Până la Kant, deci până la acest moment al istoriei universale, morala n-a fost plasată de nicio epocă și de niciun gânditor în această poziție privilegiată. Kant însuși, prins într-un joc de aparențe și substituiri, se angajează la o *Critică a rațiunii practice*, considerând-o Prolegomena pentru o știință a acțiunii și eliberării umane. Morala lui Kant are, și ea, în vedere „auto-perfecționarea” omului, într-un sens totuși nou, ca depășire a oricărei limitări, căci sensul ei este deschiderea spre lume. În vederea unui interes uman general și nu spre a-și fi suficientă sieși, iar prin aceasta se îndreaptă – deși confuz – spre acțiune politică și devine aptă să se atașeze unei politici, care face din umanism crezul ei consecvent.

Or, prin chiar această tendință de proiectare în afară a propriei sale dimensiuni, prin asimilarea spontană și neștiută a unei problematice în esență politică, morala lui Kant face pasul decisiv spre o înțelegere radical nouă și modernă a locului și a semnificației sale. Kant procedează nu numai la dislocarea moralei din lumea cerului pentru a o implanta în conștiința-de-sine a omului, dar și la dislocarea moralei din lumea subiectivității – căci omul lui Kant – cum observase Hegel – apărea încă aci nu. ca întors înșine, introvertit, ci privit în sensul semnificației sale universale, ca „toți oamenii în genere”, deși într-o formă abstractă.

În limitele interpretării de către Kant a problemelor timpului

său, opțiunea sa pentru *morală ca domeniu al rațiunii practice* este de natură politică, dar tatonând un sens nou al politicii, opus celui tradițional și oficial, pentru care *politica* nu reprezintă un raport real al intereselor umane care se înfruntau., ci un simplu meșteșug al conducerii, un mecanism a-l cărui angrenaj se mișca în afara problemelor reale ale omului și ale comunității sale, deci în afara interesului său și fără să-i solicite la participare, ci ținându-l deoparte, într-o stare de apatie și dezinteres.

Conceptul politicii nu depășea cu mult înțelesul, în fond degradat al preocupărilor cu caracter de administrație la nivelul unei cancelarii, regale sau princiare, vizând gospodărirea și reglementarea relațiilor, conform principiului: *fiți înțelepți ca șerpii*, cum observa Kant, la care morala ar adăuga ca o condiție restrictivă: „și fără viclenie ea porumbeii” 15. E o confuzie de planuri. Morala și politica apar ca nediferențiate prin obiectul lor, dar diferite totuși prin criteriul de abordare al aceluiași obiect. „Deși maxima: *Onestitatea e cea mai bună politică*, cuprinde o teorie, pe care – durere! – practica o contrazice prea adesea, totuși maxima așijderea teoretică: *onestitatea e mai bună decât politica* e infinit de înălțată deasupra oricărei obiecțiuni, ba e chiar condiția inevitabilă a celei din urmă” 10.

O asemenea ierarhizare valorică subordonează politica unui criteriu moral tocmai într-un timp când *interesul economic* tindea să devină decisiv în procesul de constituire a politicii sub noua sa înfățișare maturizată (burgheză), înlăturând – în numele acestei politici – orice imixtiune a unei morale *pure* în mersul treburilor generale. Ea este, de aceea, evident anacronică și designează, de fapt, deplina confuzie a epocii (și-a filosofului) în această problemă, care devenise cifra ei explicativă. Este punctul vulnerabil, călcâiul lui Ahile al filosofiei morale kantiene, pus în lumină fără echivoc de teza sa: „Prin urmare nu poate exista niciun conflict al politicii, ca doctrină juridică aplicată, cu morala ca doctrină, însă teoretică (deci nu poate

exista un conflict al practicii cu teoria) "143, care reduce politica la o „doctrină juridică aplicată” și atribuie moralei „ca doctrină, însă teoretică”¹⁴ rolul de primă vioară în acest raport.

Dar, tocmai această stăruitoare confuzie în planul conceptelor, oare era a epocii, trebuia depășită și gândirea căuta o soluție într-un timp când realitatea însăși nu oferea încă o ieșire posibilă și reproducerea – dimpotrivă – condițiile obiective ale acestei travestiri. Fenomenul este complex și nu poate fi corect înțeles decât în această complexitate a sa. Kant însuși, sub acest raport, nu știe mult mai mult decât timpul său, dar știe cel puțin că trebuie găsit punctul de ruptură din acest cerc vicios.

Ruptura cu trecutul.

Soluția pentru care optează Kant urmează să fie descifrată și criticată în lumina acestei *dominante a timpului*. Problema nu constă, aici, în a-i căuta lui Kant circumstanțe» atenuante pentru erorile sale; nici numai – ceea ce rămâne totuși important – în a manifesta o simplă consecvență formală în gândirea critică, pe temeiul general al determinismului istoric; dar constă în recunoașterea faptului că numai o modalitate de interpretare receptivă la confuzia teoretică și terminologică a timpului este în măsură să traducă în termeni accesibili spiritualității contemporane un asemenea *moment de ruptură* în istoria gândirii umane, moment de „*revoluție în filosofie*” ca acela pe care îl inițiază Kant. Eroarea de gândire ar consta în înclinația spontană de a i se atribui unei perioade anterioare, respectiv aceleia în – care

Kant elaborează „criticismul” său filosofic, conștiința la care ajunge abia o perioadă ulterioară.

Or, „*revoluția în filosofie*” care începe cu „criticismul” lui Kant urmează să fie descifrată, în ceea ce privește *începutul ei*, prin prisma problematicei noi care apăruse într-un *spațiu epistemologic neutilat cu mijloacele propriei sale reconsiderări critice* și constrâns să înceapă

¹⁴³ Ibidem, p. 152.

tocmai cu căutarea și elaborarea dificilă a acestor mijloace teoretice noi.

E o ieșire a gândirii din cercul ei vicios în căutarea propriilor sale concepte noi, și este, totodată, conștiința filosofică relativ maturizată a acestei necesități, chiar atunci când conceptul rupturii este abia pe cale de a fi elaborat și este încă prins în strânsoarea vechilor semnificații. Engels nu era numai un tânăr rebel, înflăcărat de ideea depășirii „neputinței germane, dar și un gânditor pătrunzând adânc în înțelegerea complexității dialectice a istoriei, când scria: „Revoluția politică din Franța a fost însoțită de o revoluție filosofică în Germania. Kant a fost acela care a început această revoluție; el a răsturnat vechiul sistem metafizic... „144.

Kant a început această revoluție. El a răsturnat vechiul sistem metafizic. Iar în planul „rațiunii practice” această răsturnare se exprimă prin postularea autonomiei omului. E o răsturnare care nu depășește planul spiritului, respectiv gândirea conceptuală despre om; în aceste limite, însă, problemele omului nu mai aparțin unei sfere supranaturale, față de care omul s-ar afla într-un raport de servitute; după cum ele nu aparțin nici simplei naturi, nici unui oarecare destin inexorabil, care l-ar încătușa în orbirea pasiunilor și instinctului, cu neputință de controlat și stăpânit. Sensul autonomiei este libertatea omului de a-și atribui sieși, nu unor forțe necontrolate de el, meritul și răspunderea propriei sale dimensiuni umane. Omul e pus față în față cu sine-însuși; se distinge astfel – cel puțin în planul teoriei

— Punctul de inserție între 1) realitatea de fapt a ființării omului ca individ și 2) condiționarea *umană* a acestei ființări. Marx va observa, ca premisă materială a întregii istorii, că oamenii au plecat întotdeauna de la ei-înșiși. Kant se află în direcția unei asemenea înțelegeri, deși purtând încă povara principiului său transcendental când pune ideea omului ca scop înșine la baza rațiunii practice, ridicându-l astfel și pe acest temei la valoarea de principiu al

¹⁴⁴ pr Engels, Progresele reformei sociale pe continent, în K. Marx—Fr. Engels, Opere, voi. 1, E.S.P.L.P., București, 1957, p. 537.

moralității.

„În întreaga creație, tot ce vrem și asupra căruia avem vreo putere, poate fi folosit și *numai ca mijloc*; numai omul... este *scop* în sine, căci „el este subiectul legii morale, care e sfântă, în virtutea autonomiei libertății lui”¹⁴⁵.

Ideea este profundă și constituie o sfidare a ideilor tradiționale. Omul e subiectul legii morale, creatorul ei, iar „sfințenia” care-i este atribuită ca exprimând originea ei extramundă nu semnifică, după Kant, decât tocmai *această puțință* a omului „datorită autonomiei libertății lui” (neaparentă și insesizabilă pentru gândirea comună) de *a-și da sieși propria sa lege practică* (morală). E o rebeliune împotriva cerului și o contestare a atotputerniciei lui Dumnezeu.

Kant se află, de fapt, într-o continuă stare de război civil, sau mai curând de guerilă cu autoritatea bisericii, căreia îi smulge pas cu pas, cu tenacitate și cu o dibăcie tactică plină de inventivitate „autonomia libertății”.

umane și i-o contrapune. Umanismul lui Kant, care devine principiul cercetărilor sale asupra rațiunii practice, nu este, ca atare, simplă contemplație și laudă de sine a omului, ci are caracterul de insurgență – nu lipsită de conținut politic – împotriva lanțurilor spirituale ale credinței, vizând plasarea omului cu fața spre problematica reală a propriei sale existențe. Tocmai acest filon neaparent dar real va fi surprins de Engels într-o formulare, discutabilă ca rigurozitate, dar spontană și expresivă: „Partidul nostru trebuie să dovedească că dacă toate străduințele filosofice ale națiunii germane, de la Kant și până la Hegel, n-au fost inutile... consecința lor nu poate fi decât comunismul; că germanii trebuie sau să-și renege pe marii lor filosofi, care sunt mândria lor națională, sau să adere la comunism”¹⁴⁶.

Se poate invoca, aici, că Engels se afla la vârsta romantismului său revoluționar, iar ca atare mai curând necritic față de „străduințele

¹⁴⁵ Im. Kant, Critica rațiunii practice, p. 176.

¹⁴⁶ Fr. Engels, op. cit., p. 540.

filosofice” ale înaintașilor săi. Prin aceasta nu s-ar infirma, totuși, *valoarea documentară* a mărturisirii sale, din care rezultă implicația politică, iar de aici ecoul politic al criticismului kantian, în general, și al *Criticii rațiunii practice*, în special, ca întemeind *drepturile* omului și punând la ordinea de zi – sub această formă învăluită, în care politicul apare travestit în filosofie și morală

— Problema acțiunii.

Întreaga filosofie morală devine astfel o întemeiere a îndatoririi omului de a acționa și totodată o chemare la acțiune. Morala însăși capătă, din acest moment, semnificația acțiunii: e acțiune în vederea ridicării omului la exprimarea propriei sale maturi, dar înțeleasă de Kant ca exprimând pura cerință a voinței morale, detașată de orice interes empiric și de orice altă finalitate pragmatică, prin care excela politica oficială și care o degradeau.

Înțelesul politicului, în epocă, era strict cancelaristic și în afara întrebărilor reale care confruntau epoca. Chiar și la Hegel, politicul va designa mai curând ceva exterior, un înveliș; el scrie: „politic, însă nu lăuntric”. Politica aparține regilor și guvernului, se identifică cu exercițiul puterii, cu abilitatea, viclenia și duplicitatea corespunzătoare. Kant este astfel tentat să vadă în morală nu numai „cea mai bună politică” cum se credea prin saloanele vremii, dar chiar o antipolitică, în spiritul ideii că „*onestitatea e mai bună decât orice politică*”. Prin aceasta Kant își definește propria sa utopie. Dar o utopie care contestă așezările devenite anacronice ale timpului său, prefigurând ipoteza unui alt conținut posibil al politicului, convergent și nu divergent cu tendințele de autenticitate implicate în discursul moral¹⁴⁷.

Relația de simetrie între preocuparea de „forma” moralei și caracterul „abstract” al interesului general

¹⁴⁷ Im. Kant, *Spre pacea eternă*, loc. citat, pp. 159—174. „Așadar, din punct de vedere obiectiv (în teorie) nu există nici un conflict între morală și politică” (p. 164). În schimb — consideră Kant — urmează să se vizeze instituirea condițiilor care fac posibilă această convergență necesară (p. 174).

Vidul politic dilată imaginea kantiană asupra moralei, atribuindu-i acesteia posibilități și funcții politice-sociale oare nu-i aparțin și o depășesc. Are loc, în fond, o reducere de sens moral a marilor probleme social-politice în curs de maturizare. Își află, aici, expresia tot ceea ce societatea resimțea confuz datorită destrămării relativ lente a vechilor relații patriarhale și a înlocuirii lor cu noile relații, încă nedefinite, dar pătrunzând prin interstițiile întregii societăți și generând o criză a vechilor valori, fără ca un nou sistem al valorilor să-i fi luat locul și să se impună. Acest întreg complex de contradicții în interese și stări spiritual-afective apare în filosofia kantiană ca o problemă de sens strict moral și putând să-și afle răspunsul în acest spațiu.

Hegel surprinde această inadvertență, deși într-o formă care depășește numai cu puțin indicarea unei probleme, într-atât era de greu – la nivelul atins al cercetărilor sociale

— Să se pășească sigur în direcția unei abordări riguroase a dificultății care tocmai se contura ca problemă.

După Hegel „latura mulțumitoare a filosofiei kantiene” stă în așezarea ei pe realitatea sentimentelor umane; „eu recunosc numai ceea ce este adecvat destinației mele”, ceea ce revine la a spune că omul, ca ființă morală, este liber, înțelegându-se prin această libertate morală: a fi deasupra oricărei legi a naturii și deasupra oricărui fenomen. Ca ființă morală, omul dă curs facultății sale apetitive *superioare* (opusă simplei dorințe sau înclinații), care este astfel voința ca atare, voința care nu are scopuri exterioare, individuale, ci *scopuri generale*.

„Însă întrebarea este – scrie Hegel – care este principiul voinței? Ce trebuie să-i determine pe om în acțiunile sale?” Și continuă: „În această privință au fost indicate tot felul de principii, bunăvoința, fericirea etc. *Principiile materiale* (sublinierea lui Hegel) ale acțiunii se reduc toate la impulsuri, la fericire”¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Hegel, Istoria filozofiei, voi. II, pp. 614—615.

Hegel descoperă aici locul vulnerabil, călcâiul lui Ahile. Căci, dacă la Kant principiile materiale ale acțiunii se reduc la impulsuri și fericire, deci la ceva pur subiectiv și închis în această subiectivitate, atunci „omul” lui Kant nu s-ar raporta decât la sine și *interesul general* apare în acest raport (de sine cu sine) ca ceva exterior.

Hegel distinge, însă, în primul rând, *elementul nou* adus de Kant, respectiv faptul de *a fi pus în conștiința de sine o problematică aparținând omului* aceluia timp, faptul că „omul caută cutare și cutare scop, se întreabă cum trebuie să aprecieze lumea, istoria, ce trebuie el să considere aici ca scop suprem⁴⁴ – 3.

Se consemnează, astfel, aici, dincolo de forma de exprimare, faptul că *modul de a ființa al omului a devenit problematic*, sau era tocmai pe cale să devină. Toate acestea se raportau înainte de toate la omul burghez, trezit la acțiune și inițiativă de progresul comerțului și al industriei; dar se raportau implicit, la pasul imediat următor, căci omul burghez îl implica pe omul proletar, care prelungea de fapt până la limită starea de nerecunoaștere a omului ea om și a reducerii lui la condiția de mijloc.

În perspectiva care se deschidea, omul era smuls din starea de liniște și relativă protecție, fie ea și „nedemnă⁴⁴ de om, a relațiilor anterioare și pus în fața situației de a-și descoperi starea problematică a propriei sale individualități. Era o libertate de junglă, dar fie și sub această formă ea solicita o altă imagine a omului despre sine-însuși, iar în limbajul răsturnat al filosofiei apărea, în spiritul lui Kant, ca și cum pentru voință nu există alt scop decât cel scos din ea însăși, scopul libertății sale. Ceea ce îl va determina pe Hegel să constate că: „Filosofia kantiană datorează marea ei răspândire și marea simpatie de care se bucură faptului că ea a susținut că omul găsește în sine însuși ceva absolut ferm și de neclintit...; încât ceea ce nu respectă această libertate a lui nu-l obligă întru nimic⁴⁴²⁴.

Cercetarea lui Kant surprinde și pune în lumină acest stadiu atins al reprezentării de sine, subiective, a omului, ca fiind „ceva absolut ferm și de neclintit⁴⁴, de unde se putea evident deduce presupuziția că „ceea ce nu respectă această libertate a lui nu-l obligă

întru nimic". Această *falsă conștiință de sine a epocii* nu este depășită de Kant, ceea ce l-a îndreptățit pe Hegel să constate că: „filosofia kantiană la atâta se și oprește^{11 – 5}, indicând astfel inconsistența acestui „ceva absolut ferm și de neclintit”, care constituie în același timp semnul de forță și de slăbiciune al filosofiei critice.

În delimitarea critică astfel exprimată se dă curs unei nevoi a epocii ca lucrurile să nu se oprească la *nu trebuie să fie*, dar se face simțită și lipsa ei de interes pregnant pentru spațiul, atât de complex și subtil, al moralității, care sub forma ei veche (religioasă și patriarhală) devenise anacronică, iar sub forma ei nouă apărea ca propria ei negație-de-sine. Burghezia – cum va scrie Marx – „a făcut din demnitatea personală o valoare de schimb”, „a despuiat de aureola lor toate activitățile până atunci venerabile”, „a smuls vălul duios-sentimental ce acoperea relațiile de familie”... (Manifestul Partidului Comunist), încât – sub această lumină – degradarea accelerată a vechilor moravuri se manifestă ca o *disoluție a moralei însăși*, de unde și non-sensul imperativelor ei, care apar ca „vorbărie despre moralitate” (Hegel).

Disoluția moralei este, însă, întotdeauna expresia aparentă a degradării și epuizării unui anumit *model istoric de moralitate*. Kant face pasul în direcția dislocării moralei din starea ei domestică, după ce a fost smulsă din introvertirea ei religioasă, implantând-o în câmpul „interesului general” al omului și al umanității. Se dă astfel curs, în planul teoriei, unui fenomen care ține de mersul însuși al epocii, cu limitele decurgând din caracterul istoric și de clasă – pe care abia Marx îl va face evident – al „*interesului general*”, pus de Kant la temelia filosofiei sale morale. Kant lucrează la filosofia sa morală, ca o critică a rațiunii practice, aflându-se el însuși pe o poziție de avangardă „utopică⁴⁴, aceea a „*interesului general*”, care nu era și nu putea fi (încă) un mobil real al acțiunii și rațiunii practice, dar care apărea totodată la orizont ca singurul impuls în măsură să smulgă societatea din inerția în care persista.

Gândirea este prinsă în această contradicție. Trebuie găsit impulsul la acțiune practică, într-un moment în care:

- 1) punerea omului ca principiu recuză religia și
- 2) mobilul pragmatic al acțiunii nu este văzut decât sub josiția lui mercantilă (cum va observa Marx), încât
- 3) rațiunea practică înțeleasă ca morală nu-și putea afla principiul ei propriu decât în *autonomia* sa.

O autonomie care nu va fi niciodată absolută, de vreme ce la Kant rămâne un conținut determinat al moralei (al rațiunii practice), deși cu totul abstract și anistoric, anume „interesul general⁴⁴. Desprinsă din matricea ei religioasă, ca și din aceea empirică, determinată ea autonomă și designată ca putând produce *impulsul* necesar la acțiune practică (cu sens de mișcare istorică originală), morala însăși urmează să fie cunoscută prin prisma propriului ei principiu și al mecanismului ei. Ea devine obiectul unei cunoașteri necesare într-o cercetare determinată, prin chiar acest fapt, să facă abstracție de condițiile contingente în care se manifestă, concentrându-se astfel asupra *formei*, respectiv asupra *naturii ei proprii și a legilor de mișcare corespunzătoare*.

Se constituie, prin urmare, o dublă semnificație a *for me* (sau formalismului, dar fără sens pejorativ) în cercetările kantiene.

Înțai de toate semnificația metodologică.

Înțelesul de „pur formal¹⁴ are în vedere efortul teoretic de a se decupa „morală ca atare”, ca modalitate cu totul specifică a existenței umane, care trebuie gândită nu numai în aparența ei de amestec eterogen și nedefinit, ca ceva care poate fi moral, dar care poate să nu aibă decât aparența moralității. Kant vizează faptul că dincolo de expresia fenomenală și particularizată în act a moralei, care poate fi adeseori numai aparentă, trebuie să poată fi determinată *morală* după conceptul ei, ceea ce ar corespunde înțelesului general al tuturor acelor judecăți pe care le subsumăm universului moral.

O cercetare asupra *formei* moralei indică intenția metodologică de a surprinde particularitatea și în acest sens *forma moralei*, modul de a se manifesta al moralei, potrivit naturii ei. În acest sens, Kant *separă forma nu de orice conținut* ci urmărește, dimpotrivă, să descopere dacă poate fi determinată natura proprie și implicit

generală a unui asemenea conținut și să-i exprime ca atare. Căci, altfel, tocmai conținutul este pulverizat și pierdut în indistinția dintre sensul pragmatic și sensul moral sau dintre aparență și esență. Se vizează o separare – după modelul unui *precipitat* într-o analiză de laborator

— De ceea ce este contingent, de modalitatea empirică de manifestare a moralei, pentru a o pune în fața gândirii numai în starea ei *pură*, ca *fapt de rațiune*.

Adică, spune Kant, ne interesăm de *forma* pe care o deține morala, fără să ne punem întrebarea de fiecare dată, în fiecare situație concretă, la ce servește aceasta imediat, sau dacă de aici se poate deduce o regulă Imediat practică și utilă. Foarte explicit apare această idee a filosofului atunci când răspunde unui critic al său, care observa că în lucrarea sa *întemeierea metafizicii moravurilor* nu s-ar aduce ceva nou, decât cel mult o *nouă formulă* privind moralitatea: „Dar cine ar voi – răspunde Kant – să introducă un nou principiu al oricărei moralități și oarecum să o descopere el cel dintâi? La fel ca și când înaintea lui lumea ar fi fost cu privire la datorie ignorantă sau într-o totală eroare. Cine știe însă ce înseamnă pentru matematician o *formulă* care definește precis ceea ce e de făcut pentru a rezolva o problemă, și nu te lasă să greșești, acela nu va considera ca fără importanță și inutilă o formulă care face același lucru cu privire la orice datorie în genere” 2G.

Înțelesul unei asemenea „formule” stă în nevoia teoretică de a distinge *câmpul moralei*, potrivit specificului său, de sensul cotidian al binelui și răului, al utilului și satisfacției (fericirii) în limitele unei viziuni de rutină. După Kant, deci, morala ca *obiect de cercetare*, pentru a fi liberă de tot ceea ce îi alterează autenticitatea, trebuie să excludă orice indicație cu privire la conținutul real al motivelor și intereselor imediate și contingente care îl călăuzesc pe om în acțiunile sale, întrucât – spune Kant – o lege care s-ar ocupa cu conținutul nemijlocit empiric al acțiunii morale – s-ar dovedi dependentă de condițiile schimbătoare și, ca atare, nu ar mai putea fi lege universală. De vreme ce vizează cunoașterea moralei în termenii unui proces obiectiv (obiectiv, deși implică și integrează subiectivitatea umană, dar tocmai

aceasta este *particularitatea practicii*), și deci o descifrare prin intermediul cunoașterii mecanismului ei, atunci trebuie să fie gândită ca „absolută”, deci „formală”, independent de situații întâmplătoare.

26 Im. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 94.

Kant are în vedere că un *fapt de moralitate* se întâmplă într-un complex de situații; o mulțime de cauze, sensibile și empirice, intervin în determinarea voinței, încât niciodată nu poate fi observat în stare naturală un act de moralitate în puritatea lui.

Și totuși – pe de altă parte – cunoașterea aspiră să știe cum anume, în acest amalgam, se constituie *situația morală, care solicită implicarea unui fapt moral* în actul de voință.

Kant caută „forma” moralității pentru a o putea designa și cunoaște potrivit principiului ei constitutiv.

Problema se pune: în ce măsură gândirea poate să opereze în acest domeniu atât de spinos și să surprindă, să separe (pentru gândire) actul de moralitate. De aceea – consideră Kant – avem nevoie de această formalizare strictă, care să o explice așa cum ființează „în-sinele ei”, fără nicio încărcătură eterogenă.

Ideea lui Kant este că *rațiunea practică* a elaborat și impus obiceiul (legea) să lucrăm *întotdeauna într-un anumit mod*: acest *mod* poate fi tehnic și pragmatic, în care caz el se constituie și reconstituie de fiecare dată, funcție de problema tehnică și pragmatică a unei acțiuni date. Întrucât însă acest *mod* privește natura relațiilor umane directe și indirecte, implicând atitudinea fiecăruia față de sine-însuși și față de ceilalți, el nu mai urmează să se instituie nici numai din datele situației concrete, nici numai din criteriile ei empirice, ci independent de toate acestea și subordonându-le unui principiu universal, care este tocmai *modul moralei*. Aici nu situația îl abordează pe om, ci omul abordează situația și anume potrivit *modului* său de a o simți și gândi în același timp. Acest *mod* al moralei este obiceiul, datina, legea. Și chiar dacă acest *mod* însuși poate fi diferit și chiar schimbător (laturi pe care Kant nu le supune criticei sale), el este totuși întotdeauna determinat înainte și independent de situația concretă în care se aplică.

Și atunci, întrucât deci omul trebuie să lucreze *întotdeauna într-un anumit mod*, să se raporteze totdeauna, indiferent de situație, într-un anumit *mod* față de situația concretă – spune Kant, *regula practică este necondiționată* (de situația concretă) și trebuie să fie necondiționată de situația concretă; dacă nu e necondiționată, atunci ea este supusă întâmplării, capriciului și arbitrarului, nu poate exprima o lege universală fără de care moralitatea se neagă pe sine. În acest sens, morala, întrucât există, *procedează aprioric*, nu este condiționată sau determinată de situația concretă la care se aplică. Kant spune: „În acest fel ea se prezintă ca o *propozițiune categoric practică apriorică* prin care voința este obiectiv determinată în mod absolut și nemijlocit prin această regulă practică care este lege”.

Deci s-a postulat *un apriori*, un dat pe care omul îl are ca o facultate a rațiunii sale; omul se raportează la fiecare situație cu această facultate a rațiunii sale.

În fond, ce obține Kant cu apriorismul pe care îl postulează? O teorie *explicativă* privind mecanismul oare face posibilă morala. Viața empirică a omului este de asemenea natură, încât el lucrează sub presiunea unui complex de situații empirice care îi determină deciziile. Dacă omul n-ar acționa *decât* în virtutea și sub impulsul acesta al solicitărilor empirice imediate, omul ar fi determinat în spațiul practicii sale tot așa cum este determinat animalul în mediul său natural, adică se identifică cu momentul, trăiește exclusiv sub imperiul obiectului său.

Omul, trăiește, evident, sub această situație concretă a momentelor empirice în care este pus, în care cade, în care se află, dar acțiunea omului nu este determinată *numai* de asemenea situații conjuncturale, ci și de *ceva* care este constant (relativ) și independent (relativ) de cazul conjunctura! al acțiunii. Deci, omul nu întâmpină inert, ca și cum ar fi gol, momentele de cumpănă ale vieții sale cotidiene. Se conturează existența unei *premise*, ceva *dat*, care înclină balanța opțiunilor. Fiecare situație *se descifrează*, astfel și *funcție de subiect*, de starea ide spirit a indivizilor sau a comunităților umane. Răspunsul nu e dat *în simpla situație*, ci și *m și din descifrarea ei*, funcție

de *modul* omului de a se raporta la ele.

Aceste *premise* apar ca *apriorice* în raport cu orice situație, dar nu ca exprimând neantul (vidul) ci *un conținut suprimat* în *modul* de a fi al *rațiunii practice*. „Aici nu putem să nu admirăm cum judecata practică este cu mult superioară judecății teoretice în intelectul uman comun”²⁷.

Dar prin aceasta „forma” însăși, pe care o caută Kant, este încă o dată forma unui conținut. Și ceea ce apare la început ca numai *explicativ*, „formula” pentru matematician sau chimist, reapare de astă dată ca *modul* de a fi suprimat și neaparent al unui conținut totuși determinabil și de fapt fundamental pentru orice înțelegere posibilă a ceea ce este *specific* moral în orice *situație morală* și în orice *act moral*.

Această a doua semnificație a *formei* (formalismului), întrucât vizează conținut aflat în poziția de *premisă* a situației morale și ca *premisă* a actului moral dă la iveală sensul real al căutărilor lui Kant, „formală” numai întrucât abia prin dezvăluirea *acestei* „forme” se putea ajunge la conținutul suprimat. Răspunsul înainte citat! adresat recenj

27 Im. Kant, *întemeierea...* p. 22.

zentului său, nu spune de aceea decât ceea ce filosoful considera potrivit să spună într-un asemenea caz, luând astfel pe propriul său critic ca martor că nu urmărea decât „o nouă formulă” și nicidecum „să introducă un nou principiu al oricărei moralități și oarecum să o descopere el cel dintâi”, ceea ce ar fi pus inutil sub suspiciune și cenzură principiul pe care tocmai îl elabora și ținea să-i comunice.

În această a doua semnificație a *formei* se exprimă, astfel, relația de *simetrie* și *coincidență* între 1. preocuparea metodologică privind „formă” înșine a moralei și 2. caracterul cu totul! abstract al conținutului: interesul general, suprimat ca *premisă* în chiar conceptul moralei.

„Forma” moralei kantiene este simetrică cu „forma” abstractă și iluzorie a „interesului general”.

Evident, Kant este prin aceasta inconsecvent cu privire la principiul autonomiei, dar de aici provine mai curând tăria, decât

slăbiciunea cercetărilor sale. În fond, dislocând morala din strânsoarea dogmaticii religioase și totodată din dependența ei de condițiile contingente ale vieții empirice (interes, orgoliu, înclinație) el vizează s-o implanteze în „interesul general”, ceea ce duce prin chiar – acest lucru la *subordonarea ei față de un nou principiu al existenței umane*, contrazicând de fapt și formal criteriul *absolutei* autonomii.

În această contradicție se află, astfel, depozitat momentul de autenticitate al cercetărilor lui Kant, iar de aici ecoul persistent al „vorburii” Sale despre morală.

Precizarea acestui punct (și insistența gândirii asupra lui) *, face necesară reconsiderarea cât de sumară a punctului de vedere hegelian, privind *formalismul* introdus de Kant în filosofia sa morală.

Treptele decupajului kantian

Hegel lasă neobservat planul metodei, care s-a instituit ca firesc și întrucâtva spontan (sau aparent spontan) în cursul cercetării. De altfel, Kant însuși poate fi surprins intersectând planul metodei, formalul în sensul de decupaj teoretic-exploziv sau numai operațional, eu planul descrierii și al cunoașterii non-formale, ceea ce a produs atât de multe controverse în interpretarea textului său.

În acest cadru, critica lui Hegel vizează nu metoda cercetării kantiene, ci modul abstract, nedeterminat al *conținutului* filosofiei sale morale; lipsește tocmai ceea ce ar fi „materia” ei, problemele ei, relațiile pe care le supune judecăților și aprecierile ei, respectiv tocmai ceea ce apare ea neglijat sau secundar în cercetările kantiene îndreptate precumpănitor spre întemeierea teoretică a moralității ea dimensiune umană concretă, analoagă – ca valoare – cu dimensiunea cunoașterii.

Ceea ce Hegel critică până la caricatură este, astfel, „vorburia” despre *interesul general*, respectiv non-sensul acestei identități abstracte și, ca atare, absența unui conținut determinat al datoriei morale, al imperativului categoric, într-un cuvânt al moralei ca atare. „Acesta este defectul principului kantian și fichteian: el este în general

formal. Datoria rece este ultima gălușcă nemistuită în stomac, dată rațiunii de revelație”¹⁴⁹. Hegel îl critică pe Kant pentru ceea ce ar fi rece, pur rațional și deci pur formal în filosofia sa morală. „Ultima gălușcă nemistuită” revine la a spune că în filosofia sa morală Kant rămâne încă tributar unei libertăți abstracte a spiritului, care nu ține seama de *determinația necesității*, în ultimă instanță de „societatea civilă” (burgheză) și de legile specifice ale expansiunii ei.

Dar, ceea ce este „rece” la Kant, nu privește atât (sau în primul rând) revelația, care se consumă într-o practică empirică (într-o credință, deci nu la „rece”), cât cunoașterea fenomenului moral ca atare, unde Kant – primul – încearcă să introducă rigoarea unui criteriu universal, ca acela al libertății și al omului ea scop-în-sine; este, de altfel, un criteriu universal *anticipativ*, eu neputință de imaginat ca practic-real într-o lume care abia se pregătea să demonstreze că libertatea’ însăși nu poate fi decât aceea a industriei și a comerțului, și că „omul liber” implica

— De fapt – negarea radicală a aceluia care abia se constituia ca om real al epocii, fie că era burghez, fie că era proletar.

În absența unei cunoașteri privind substanța *economică* și forma *politică* a mobilurilor care constituiau fermentul istoriei.

Kant își centrează analiza sa asupra „practicii⁴⁴ ca producție spontană și neinteligibilă a cursului istoriei, care își află totuși în morală – ca libertate – principiul ei explicativ și cauza posibilă a dinamismului său interior. Cu acest înțeles vizează Kant, evident pretimpuriu, o știință a moralei, într-o vreme când economia politică era abia în curs de elaborare, iar politica se afla la primii ei pași, ca disciplină sistematică. Cu acestea, însă, Kant depășește hotarul vremii sale și devine un precursor. El anunță un timp când – dincolo de economia politică și știința politicii, deși, nu „autonomă⁴⁴ ei în contextul tuturor fenomenelor sociale – morala va fi solicitată mereu

¹⁴⁹ Hegel, Istoria -filozofiei, voi. II, p. 617.

_ Ibidem, pp. 617—618.

mai precumpănitor nu numai ca liant al relațiilor umane, dar și ca sistem obiectiv-subiectiv în complexul determinantilor istoriei, deci al mersului ei de la *ceea ce este* la *ceea ce trebuie să fie*. În această nouă lumină, morala ar urma să fie cercetată în fiecare nouă epocă potrivit formei sale noi și a mecanismului ei modificat, respectiv din unghiul de vedere al propriei sale naturi istorice, ca *obiectul* riguros determinat al unei discipline științifice.

Or, tocmai această devansare rezultă, numai aparent paradoxal, din faptul că în cercetarea sa Kant decupează, de fapt, morala din câmpul care o produce și o întreține.

Primul pas a fost desprinderea de religie, cu limitele de fond și cu precauțiile formale ale acestei desprinderi. Prin aceasta se realizează o ruptură cu vechea morală, fără ca ceva nou să se fi consemnat între timp sub formă conceptuală.

Al doilea pas a fost implantarea moralei – nu în realitatea ei nouă, a economiei politice, a concurenței și a formelor politice corespunzătoare – ci în *aparența* sub care noua epocă se înfățișa ea purtătoare a „interesului general”. Utopia acestei implantări e ca un salt în timp, iar Kant apare ca un strateg fără câmp de acțiune și fără armată, cutezând – în schimb – să-și imagineze o lume a cărei strategie ar fi *identificarea liberă a interesului fiecăruia cu interesul general, într-atât interesul general n-ar fi decât libera manifestare și dezvoltare omnilaterală a fiecăruia*. E conexiunea pe care o surprinde Engels când spune că, dacă străduințele filosofiei germane de la Kant la Hegel, n-au fost inutile, „*consecința lor nu poate fi decât comunismul*”.

Al treilea pas decurge din această implantare a moralei într-o realitate imaginară, dar care apăruse totuși ca năzuință umană și prospecta un orizont posibil al viitorului. Pe temeiul abstract – al *interesului general* se facilitează *decupajul kantian*, respectiv încercarea de a cerceta dimensiunea morală privită dinăuntrul ei, sub aspectul ei *formal*, care devine momentul riguros metodologic al investigației sale.

Descoperirea acestei posibilități survine astfel în urma – unui cumul de erori, printre care – însă – tocmai aceea a *formalismului*, care

i s-a imputat frecvent, apare – cu trecerea timpului – mai curând ea singura metodă în măsură să scoată întreaga problemă din impasul ei, și a cărei valoare euristică este confirmată:

1) de descoperirea unui nou concept posibil și necesar al moralei, și

2) de elaborarea ipotezei în care morala apare *ca dimensiune înșine distinctă* a umanului, făcând posibilă și necesară *o cunoaștere a propriei sale naturi*.

Hegel crede că a surprins sterilitatea metodei kantiene, când spune: „Kant nu se gândește la ceea ce este moral... „Ci, mai degrabă, întocmai cum rațiunea teoretică se oprește în fața senzorialului obiectiv, opunându-i-se, tot astfel se oprește rațiunea practică în fața sensibilității, a impulsului și a înclinațiilor, opunându-li-se” 29. Hegel este tentat să-i reducă pe Kant la această schemă formală, „rece”, din care lipsește ceea ce este moral, conținutul, ca și cum ceea ce este moral n-ar putea fi decât de ordinul sensibilității, al impulsului și înclinației.

Interesul moral și absența conexiunii necesare cu „societatea civilă”.

Or, Kant tocmai descoperise, ca exprimând spiritul critic al epocii, *un alt principiu al rațiunii practice* decât acela decurgând exclusiv sau preponderent din simpla sensibilitate, din impuls și înclinație. Hegel știe mai bine decât va fi știut Kant că oamenii sunt determinați în acțiunile lor de propria lor sensibilitate, de impuls și înclinație; că „interesul general” nu este decât o rezultată, acel produs suplimentar al istoriei, acel *novum* pe care nimeni nu l-a urmărit ca atare, dar la producerea căruia lucrează fiecare urmărindu-și propriul său interes egoist. Kant nu era cu totul străin, nici el, de această înțelegere a mersului istoriei, chiar dacă nu-i află valoarea metodologică generală pentru cunoaștere; în schimb, la Kant omul este văzut ca atingând un *stadiu al dezvoltării sale* când acționează nu numai (și uneori nu în primul rând) sub impulsul „natural” (sau primitiv) al sensibilității, sub puterea înclinației, ci pune sensibilitatea, impulsul și înclinația într-un raport cu un principiu superior, care

exprimă o *altă dimensiune* a existenței umane, respectiv aceea a autodeterminării libere prin legea morală.

La acest nivel, impulsul acțiunii nu dispare, nici *interesul* subiectiv, dar „natura” impulsului, respectiv „natura⁴⁴, interesului său este de astă dată nu de ordinul sensibilului, ci de ordinul moralității. Prin aceasta, Kant plasează omul într-un *alt raport* decât acela în care se află cu propria sa sensibilitate și eu propriul său interes pragmatic. Omul e văzut ca integrat într-o relație subiectiv spirituală cu lumea, smuls din închiderea sa în sine, dislocat din nepăsare, integrat în mișcarea timpului: omul ca scop, principiul interesului general. Faptul că rațiunea practică (morală) „se oprește 4 în fața sensibilității nu indică, așadar, decât că la Kant apare ca posibil și necesar un alt fel de *conținut*, un alt fel de *stimul* și *mobil*, un alt fel de *interes* al acțiunii umane, în afara aceluia determinat exclusiv sau precumpănitor de sensibilitate și înclinație.

În planul umanului, *interesul* însuși se „umanizează” lărgindu-și sfera și nuanțându-se până la diferențieri calitative. „Din conceptul unui mobil decurge acela al unui *interes*... care înseamnă un *mobil* al voinței, întrucât este *reprezentat* prin *rațiune*”¹⁵⁰. Kant nu s-a mulțumit să invoce (în „întemeiere...”) ipoteza unui interes *moral*, dar lucrează efectiv cu această determinație pentru a designa ceea ce este liber de simpla condiționare empirică, fie ea a simțurilor sau aparținând unui criteriu pragmatic. „Pe conceptul de interes se bazează și acela al unei maxime⁴⁴. Maxima morală nu este, așadar, formă goală, ci forma unui interes, dar un interes de tip moral, un interes „dezbrăcat de orice avantaj”, deci „pur” (și formal) în acel sens că „interesul moral” e liber de orice condiționare utilitară, nu e subordonat unui calcul de abilitate, nu poate fi precupețit sau adaptat după situații empirice schimbătoare și potrivit unor „interese” pragmatice de moment.

În acest sens ceea ce este moral e necondiționat și categoric, un

¹⁵⁰ Im. Kant, Critica rațiunii practice, p. 168.

imperativ. Și este *formal*. *Forma* vizează particularitățile acestui nou *conținut*. Când Hegel spune, așadar: „voința morală rămâne nu trebuie să fie” el reține numai latura exterioară a ipotezei lui Kant, pierzând din vedere substanța, respectiv *interesul* în reprezentarea sa rațional-practică, ca fiind tocmai acel ceea ce trebuie să fie. S-a pierdut, astfel, din vedere un *conținut* care se distinge prin *forma reprezentării sale* și anume prin ne-eonditionarea sa de instabilitatea „interesului” individual și accidental, pur sensibil și imediat, egoist, introvertit, lipsit de perspectiva mai îndepărtată a „interesului general”. Este un *conținut* care se distinge, deci, prin faptul condiționării sale de principiul autonomiei față de ceea ce este *numai* singular, *numai* întâmplător, dar care se distinge totodată și prin determinarea sa pozitivă de ceea ce la Kant se exprima prin principiul libertății, coincidând cu „interesul general” și cu situarea necondiționată a omului „ca scop în sine-însuși”.

Principiul *autonomiei* este, astfel, totuși, încălcat dacă orice interes este în cele din urmă practic, va constata Kant, consecvent cu ideea sa despre practică: „tot ceea ce este posibil prin libertate” (sens opus oricărei limitări pragmatice a practicei), dar *inconsecvent* de astă dată prin caracterul nedeterminat, și – în acest sens – gol, al conceptului de practică, pe care astfel se întemeia, fără să se întrebe – în spiritul pozitiv al interogației la care supusese morala – care este *forma* determinată a acestei practici?, ceea ce revine, de fapt, la întrebarea: care este *forma* determinată a *interesului general*?

Kant nu s-a oprit, totuși, după cum se vede „în fața sensibilității, a impulsurilor și a înclinației” (Hegel), ci s-a oprit în pragul acestei determinări formale pozitive a „interesului general”, în pragul formei istorice concrete în care „interesul” se manifesta în Franța sub *forma* sa deschis și tranșant *politică*.

Ceea ce îi lipsește moralei sale a „interesului general”⁴⁴ este conexiunea cu forma politică a acestui conținut al ei și în ultimă instanță cu „societatea civilă”⁴⁴. Filosofia sa morală devine vulnerabilă abia prin această *deschidere neconcertualizată* spre politică (care implică nemijlocit „societatea civilă”⁴⁴), deci întrucât inferează o

politică dar postulează o desăvârșită autonomie de orice practică politică, înțeleasă de Kant în spiritul necritic al timpului – ca un domeniu aleatoriu și pragmatic, exprimând „interesul⁴⁴ sub forma sa arbitrară și mercantilă, nu sub aceea universală și suprasensibilă, necesară, a interesului general. Kant cade, sub acest aspect, victimă inconsecvenței propriului său spirit critic. El întemeiază o filosofie morală nouă încărcată de energia înnoitoare (politică) a epocii, al cărei adevăr se afla, deci, într-o practică întemeiată ne interese paramorale, dar făcând totodată posibil un interes moral (ideal), invocând totuși în sprijinul acestui interes moral argumentul absolutei autonomii față de orice interes empiric.

E hotarul în fața căruia nici geniul lui Kant nu putea depăși confuzia generală a societății germane, devenind călcâiul lui Ahile al filosofiei sale morale.

Și dacă, tocmai întrucât această filosofie morală este pătrunsă de suflul politic al epocii, ea este primită cu rezerve și atacată sub acest unghi eu precădere de pe poziții conservatoare, dimpotrivă, această *oprire* a sa în fața unei deschideri spre contradicțiile *interesului general*, deci spre o viziune social-politică (nu caneelaristică), va constitui punctul de convergență al criticii de pe pozițiile stângii, în căutarea ideilor apte să dea expresie și forță revoluțiilor oare se anunțau. Critica pozitivă a filosofiei morale kantiene se constituie astfel, în esență, ca o critică de pe pozițiile maturizării politice a epocii și vizând, din acest unghi, plasarea social-politioului (care implică un început de schițare a raporturilor reale ale societății civile) în poziția precumpănitoare pe care o ocupa efectiv în planul „rațiunii practice” și recunoașterea teoretică a acestei noi situații de fapt.

8.

Diferența dintre „doar moral” și sensul social al eticului „*Identitatea e raport*, diferența ei în ea însăși” (Hegel).

Kant a ridicat la concept diferența dintre a) morala fiindând ca rațiune practică, în sine, și b) forma particulară – specifică a ființării ei, definită prin autonomie față de infinita multiplicitate a intereselor și scopurilor domestice sau mercantil-pragmatice ale vieții cotidiene.

Impulsul acestei elaborări constă în *diferența* dintre ceea ce constituia *esențialul* devenit tradițional al moralei și ceea ce tindea să se impună ca un nou conținut, respectiv „interesul general”, care revendica pentru sine acolada moralei, în opoziție cu mărunta orbecăire a vieții cotidiene, căzută în inerție și degradantă pentru om, redusă la un cod de norme regulative, utilitare și de abilitate. Făcând, însă, din „interesul general” principiul formal al unei noi morale, Kant nu mai distinge caracterul social-politic al principiului său, de unde *noua diferență* care se instituie în modul de a fi al moralei, din momentul în care amplitudinea moralei este dată de implantarea ei în câmpul social-politic, iar natura propriei sale identități – ca morală – se stabilește prin detașarea sa de câmpul acestui impuls.

Prima depășire a acestui impas îi aparține lui Hegel, chiar dacă Hegel însuși rămâne, într-o anumită măsură, înăuntrul limitelor propriei sale descoperiri. De altfel, dacă trecem peste tăioasa lui ironie, uneori abuzivă, Hegel se raportează la Kant, ea Aristotel la Platon: învățând să prețuiască și preluând critic uneltele de lucru ale înaintașului său.

„Pe cât este de esențial de a pune în evidență pură și necondiționată determinare de sine a voinței, ca rădăcină a datoriei așa cum cunoașterea voinței a căpătat întâi prin filosofia kantiană baza și punctul ei solid de plecare... tot pe atât de evident este că menținerea punctului de vedere doar moral, care nu trece în conceptul eticului (social), coboară acest câștig la un formalism gol și știința morală la o vorbărie despre datorie în vederea datoriei⁴⁴³¹.

Hegel distinge *diferența* înăuntrul identității sub forma raportului dintre: 1) „doar moral” (sau simplu moral) în sensul de *cuget moral, conștiință morală* înscrisă în limitele orizontului individual și subiectiv; și 2) „conceptul eticului (social)” care enunță (și denunță) implicația „interesului general”, în pragul căruia se opriese Kant.

Cugetul (das Gewissen) este momentul interior al subiectivității. „... Cugetul este această cea mai adâncă interioritate cu sine, în care orice exterioritate și mărginire au dispărut. această retragere generală

în sine însuși”¹⁵¹. Este morala în sensul ei *restrâns* (și tradițional). Privită sub acest unghi, spune Hegel, omul nu mai este înlănțuit de scopurile particularității; scopurile particulare dispar din conul de lumină. „Aceasta este astfel un punct de vedere mai înalt, un punct de vedere al lumii moderne¹⁴, îi va recunoaște Hegel lui Kant. Căci „timpurile anterioare, mai senzoriale, au înaintea lor ceva exterior și dat, fie religia stau dreptul⁴⁴; în vreme ce „cugetul se știe pe sine ca fiind gândirea și că această gândire a mea este singura care mă obligă⁴⁴³³. Hegel circumscrie aici atât noi, cât și limita efortului kantian. Așadar: „Adevăratul cuget moral este dispoziția de a vrea ce este bun m și pentru sine; el are deci principii ferme; și anume acestea sunt pentru el determinațiile și datorii obiective pentru sine. Diferit de acestea, de conținutul său de adevăr, el este numai latura formală a activității voinței care, ca fiind aceasta, nu are un conținut propriu. Dar sistemul obiectiv al acestor principii și datorii și unirea conștiinței subiective cu acesta, sunt date mai întâi pe planul eticului (social) „³⁴.

Rezultă, la Hegel că a) sistemul obiectiv al acestor principii și datorii, și b) unirea conștiinței subiective cu acest sistem obiectiv, sunt c) date mai întâi în planul social numai aparent exterior cugetului, designat ca fiind spațiul eticului.

Încă la Kant, dimensiunea morală și-a luat ca principiu: „libertatea⁴⁴ ca sens al „interesului general⁴⁴ și „omul ca scop⁴⁴, dar acestea apăreau numai ca aposteriori, decurgând din autonomia voinței morale.

Hegel răstoarnă acest raport și indică alt loc, anume societatea civilă, ca teritoriul originar, matricea întregului proces. Hegel dă curs acelei profunde idei, enunțată de Kant: numai rațiunea practică poate legifera; rațiunea practică nu poate fi, însă, redusă la

33 Ibidem.

34 Ibidem, pp. 159 – 160.

morală. Ea este *eticul*, respectiv socialul. Evident, tot ce apare în

¹⁵¹ Ibidem, p. 159.

domeniul etic „este produs prin această activitate a spiritului”, dar o activitate nu asupra sa însăși, ei îndreptată de fiecare dată spre un scop empiric determinat, care își impune condițiile sale, acționând asupra „fundamentului abstract⁴⁴, ideal și făcându-l să se dezvolte. Incit, „ceea ce ține de drept și morală nu poate exista pentru sine, și ele trebuie să aibă eticul (socialul – n.n.) ca suport și ca bază... K35. Eticul nu este abstract, ca binele (mortală – n., n.), ci real în sens intensiv³⁶.

Engels va scrie, în *L. Feuerbach...* Pe cât de idealistă este aici forma, pe atât de realist este conținutul.⁴⁴ Căci Hegel va cuprinde în etic: familia, societatea civilă, orânduirea de stat. Iar statul, întrucât însumează și exprimă existența indivizilor și a contradicțiilor inerente acestei realități determină natura politică a existenței sale. care apare la Hegel în forma „simțământului politic⁴⁴³⁷. Ceea ce la Kant apărea sub denumirea atât de abstractă a „interesului general⁴⁴ trece acum în simțământul politic sau patriotismul în genere. „Simțământul politic, patriotismul în genere, ca certitudine întemeiată pe adevăr și voință devenită deprindere este doar rezultat al instituțiilor existente în stat, în care raționalitatea este prezentă în chip real... Sentimentul acesta constă în genere în încrederea (care se poate preface în înțelegere mai mult sau mai puțin cultivată).

— Conștiința că interesul meu substanțial și particular este conservat și conținut în interesul și scopul altcuiva (aici al statului), care se află în raport cu mine ea individ; – prin aceasta el însuși nemaifiind nemijlocit un

10 Ibidem, p. 182.

11 Ibidem, p. 192.

37 Ibidem, p. 193.

altul, pentru mine, și eu, cu această conștiință, fiind liber⁴¹³⁸.

Diferența introdusă de Hegel între moral și etic scoate la lumină și dezvoltă, de fapt, implicatul politic al imperativului categoric kantian. Ceea ce *trebuie* să se întâmple, aparținând rațiunii practice, își află determinația sa nu într-o autonomie a voinței pure, ci în autonomia realului însuși și își trage principiile sale din această automișcare, în cursul căreia voința morală este solicitată și modelată

pe măsura problemelor care i se pun. Momentul kantian nu este desființat prin aceasta, ci dus mai departe spre adevărul său; deschidere care a putut fi observată *in nuce* la Kant însuși, dar numai ca gând interior, făcând posibilă orice preluare.

P'Unând morala ca o sferă înrădăcinată în „etic”, în familie, societatea civilă și stat, în cele din urmă în politică („universalul concret⁴⁴”), Hegel reia în felul său o idee avansată la timpul său de Aristotel, iar printre gânditorii Revoluției franceze, exprimată cel mai pregniant de Helvetius: „morala nu este decât o știință ușuratică dacă nu face corp cu politica și legislația⁴⁴³⁹. Kant se întrebese, însă: este, oare, morala numai o știință ușuratică? Sau: în măsura în care un asemenea interes general, fie el cât de aparent și trecător, se constituie în istorie, *morala care îi dă expresie* sub forma aptitudinii omului de *a se depăși pe sine*, de a se smulge din inerția interesului pragmatic – este o realitate, un fapt de realitate sau o simplă închipuire, o himeră? Și dacă da, trebuie ea cercetată și cunoscută ca ceea ce este ea în sine potrivit formei ei?

Helvetius avansează o idee, care explică particularitatea istorică a efortului kantian.

„În știința moralei... pentru a sesiza adevărurile realmente folosite de oameni, trebuie să fii înflăcărat de pasiunea binelui general... „⁴⁰. Sau, cum va spune Marx o sută de ani mai târziu: a te plasa pe poziția clasei consecvent revoluționare. Hegel nu pierde, sau nu pierde cu totul acest moment al angajării subiective, pe care îl cercetează de fapt Kant, dar viziunea lui Hegel rămâne, aici, mai curând minoră.

El scrie (privitor la necesitatea asigurării unor funcționari de stat, lapți să-și îndeplinească menirea lor în spiritul statului, *id est*: al interesului general): „Pentru ca însă lipsa de patimi, onestitatea și blândețea în conduită să devină normă obștească, e necesar pe de o parte formația directă etică și intelectuală... pe de altă parte, tăria statului este un moment principal... „⁴¹. Așadar, se admite momentul „formației directe etice” (deși Hegel ar trebui să spună: formația directă morală, după diferența pe care a introdus-o). Dar, chiar așa,

Hegel reduce „formația directă” la funcționarii statului, membrii unei „stări”, în timp ce Kant – mai aproape de spiritul revoluției avea în vedere condițiile subiective ale acestei „formații directe”, ca moment al ridicării omului (indiferent de „stare”) la demnitatea ființării sale, în spiritul libertății și al autodeterminării, care se profilau în acel timp al istoriei sub forma unei revoluții.

Hegel reține și depășește momentul kantian al angajării subiective ea semnificație absolută a moralei. În această mișcare, însă, omul ea subiect, care la Kant îmbrăca imaginar și romantic pelerina revoluționarului, dispus să pună viața sa însăși, ca un meșter

40 *Ibidem*, p. 129 (la care Helvetius adaugă: „și, din nenorocire, în morală, ca și în religie, se găsesc mulți ipocriți”).

41 G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, p. 339.

Manole, la temelia demnității unei umanități libere, reapare numai într-un surtuc de funcționar al statului. Iar morala, ridicată de Kant la nivelul resurselor inepuizabile ale timpului, care fac din răzvrătire și înnoire revoluționară o năzuință posibilă, e pusă din nou, prozaic, în termenii unui catehism al funcționarului de stat model, disciplinat, corect, prevenitor și agreabil (ceea ce nu e puțin lucru, dar e, totuși, altceva). Descoperind legea internă a istoriei, care se autoproduce pe sine, omul – la Kant imaginat ca demiurg, creator – reapare în contextul hegelian considerat mai curând în postura de agent pasiv, purtat de valul vremurilor. Orbitoarea lumină a lucidității hegeliene face palidă și difuză firava conturare a umanului, care constituia secretul patetic al încercărilor lui Kant; și care constituia justificarea istorică a întemeierii unei teorii morale, gândită înainte de timp ca o *morală a creației și a participării*.

Kant crezuse că poate vedea în impulsul care pregătea *Revoluția franceză* nu numai un act de libertate umană, dar dovada însăși că omul poate produce, prin voința sa, realitatea unei asemenea libertăți. Și a persistat să observe autenticitatea acestei disponibilități a omului epocii sale, chiar atunci când *Revoluția franceză* – al cărei spirit l-a asimilat încă în anii care o anunțau – trecea prin aspră confruntare cu propriile ei iluzii și cu propriile ei limite, care au determinat recursul la

măsuri extreme și au pregătit întâi *termidorul*, apoi *bonapartismul*. Cu atât mai concludentă pentru perspectiva istorică a filosofiei morale kantiene apare judecata sa asupra sensului marii revoluții, în chiar momentele în care apăreau la suprafață brutalitatea noilor relații și mercantismului lor, fie și estompate încă de aureola idealurilor revoluționare.

„Revoluția unui popor spiritual, pe care am văzut-o desfășurându-se în zilele noastre – scria Kant în 1798 – poate să reușească sau să eșueze; ea poate fi însoțită de mizerie și atrocități într-o asemenea măsură, încât un om așezat, dacă ar putea spera să o realizeze pentru a doua oară într-o modalitate reușită, nu s-ar putea hotărî vreodată să refacă experimentul cu acest preț – totuși această revoluție, spun eu, găsește în sufletele tuturor spectatorilor... o *adeziune* izvorâtă din dorință, *adeziune* care se apropie de entuziasm și a cărei exprimare este legată de pericole, care deci nu poate avea nicio altă explicație decât o predispoziție morală a genului uman” 42.

Această *predispoziție morală*, pe care Kant o găsește ca efectiv reală în modul de a se manifesta al oamenilor față de evenimente care afectează, sau pot să afecteze propriul lor mod de viață, apare ea o notă nouă a timpului și designează, deși încă vag, descoperirea de către om a *valorii vieții și demnității sale*, care-i dau sens și noblețe unei ființări altfel mai curând mecanice și goale. Kant vedea născându-se posibilitatea unui *om nou*, sensibil la *idealul* unei alte calități a vieții și apt să lucreze în vederea unei asemenea alternative, depășindu-și interesul său imediat (burghez), căci adevăratul entuziasm se raportează întotdeauna la un *ideal* și nu se poate grefa pe un simplu interes personal, egoist („und nicht auf den Eigennutz gepropä werden kann”) 152.

Se definește, astfel, tocmai acea opțiune a filosofului,

¹⁵² Im. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Sämtliche Werke, Herausgegeben von Karl Vorländer, Fünfter Band, Leipzig, 1921, p. 131.

« Ibidem. pp. 132—133.

incompatibilă cu morala burgheză care tocmai se instaura.

Situarea social-istorică a eticii lui Kant

„Idealul lui Kant, *acel «imperiu al scopurilor»* despre care vorbește el, este idealul, abstractizat, al societății burgheze, ale cărei norme îi apăreau lui Kant ca imperative categorice *ale rațiunii practico. Morala lui Kant este morala burgheză... (Plehanov) 44.*

A spune că materialul istoric asupra căruia s-a aplecat Kant și cu oare a lucrat este în sine burghez aparține evidenței. Dificultatea ireală începe, însă, din momentul în care această premisă e pusă ca suficientă pentru aserțiunea că: morala lui Kant este morala burgheză, cu aceeași îndreptățire cu oare s-ar putea aserta de pildă: morala lui Bentham este morala burgheză. Altfel spus: coincide ceea ce pune în lumină filosofia morală kantiană drept *conținut* al moralei, cu ceea ce este îndeobște definit și cunoscut ca morală burgheză? – sau rămâne un rest, *ceva care trece dincolo*, fără să se fi resorbit și epuizat în semnificația burgheză a filosofiei morale kantiene?

Coincide idealul de om kantian, omul ca scop și niciodată numai ca mijloc, eu ceea ce v G.V. Plehanov, *Opere filosofice alese*, vol. I, Editura politică, 1958, p. 391.

constituie – fie și la modul ideal – omul burghez, burghezul?

S-a conturat astfel, ca o problemă cheie în critica filosofiei morale kantiene teza despre caracterul ei burghez, dar în susținerea acesteia argumentul egoistului.

Schopenhauer comentează în acest sens legea kantiană a imperativului categoric, al cărei principiu nu-l poate găsi decât în *egoismul fiecăruia*, „această regulă cea mai ușor de observat, care ne vine în întâmpinare, această regulă primitivă și vie a tuturor actelor noastre de voință⁴¹⁴⁵. Tocmai aceasta, spune Schopenhauer este „regula supremă⁴⁴ la Kant, aceea care ne ghidează în cercetarea principiului moral propriu-zis; ea subînțelege că, pentru a voi un lucru, trebuie ca acest lucru să fie acela care îmi convine cel mai bine. Când pun o maximă pe care toți, în general, trebuie s-o urmeze, este evident că nu mă pot considera întotdeauna *activ*, ci eu prevăd că aș putea fi în anumite cazuri și *pasiv*; or, tocmai luând lucrurile din acest unghi,

egoismul meu se decide în favoarea justiției și a milei. Nu pentru că există o plăcere în exercitarea acestor virtuții; dar pentru că există una în a beneficia de efectele lor¹⁵³.

Când Kant scrie, într-o a doua formulare a imperativului categoric: „Acționează în așa fel încât să tratezi umanitatea atât în persoana tai, cât și în aceea a celui alt întotdeauna ea fiind un scop, niciodată ca un simplu mijloc⁴⁴, Schopenhauer crede că nu se spune mai mult decât în propozițiunea biblică: „ce ție nu-ți place, altuia nu face⁴⁴, dar lăsând mai ușor de recunoscut semnificația sa egoistă. „Acest egoism de oare suntem cu toții plini și pe care suntem preocupați să-i ascundem ca latura noastră rușinoasă (căci întreaga politețe se reduce la aceasta) apare evident în ciuda tuturor învăluirilor în oare se acoperă și se dezvăluie prin graba noastră instinctivă de a căuta, în fiecare obiect oare ni se oferă, un *mijloc* potrivit pentru scopurile noastre... Un fel de a căuta în fiecare dintre ceilalți oameni un mijloc pentru a ne atinge scopurile, un instrument, iată expresia naturală oare se citește în fiecare privire umană... „⁴⁷.

Observația lui Schopenhauer dă curs și expresie avidității concurențiale, caracteristică pentru expansiunea burgheză a industriei și comerțului. Orice iluzie kantiană este aici înlăturată. Omul este acest animal de pradă, care vede în fiecare celălalt un *mijloc* potențial pentru atingerea scopurilor sale. Matrx va consemna critic aceeași caracteristică, cu rol de pivot al mentalității burgheze, când va observa că „nu iubim decât ceea ce posedăm⁴⁴, decât ceea ce este un *mijloc* pentru un scop urmărit. Este tocmai ceea ce l-a determinat pe Kant să plaseze această zonă a practicei umane, și această stare de spirit, în afara zonei propriu-zis morale, spunând cu alte cuvinte că principiul comerțului și al industriei nu este un principiu moral. Sau că principiul moralității ființează dincolo și în opoziție cu spiritul pragmatic al comerțului și industriei.

De altfel, Kant însuși prevede și previne neînțelegerea posibilă

¹⁵³ Ibidem, pp. 155—156.

și chiar răstălmăcirea formei *practice* a imperativului categoric: „acționează astfel ea să folosești umanitatea atât în persoana ta cât și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc⁴⁴, neînțe

a Ibidem, p. 163.

legere și răstălmăcire oare vizează îndeosebi *a doua latură*, a imperativului, respectiv aceea oare instituie datoria fiecăruia de a se raporta la ceilalți oameni „totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ea mijloc”. De aceea Kant adnotează (în subsol) ea pentru un Schopenhauer posibil și. previzibil într-o lume dominată de mercantilism: „Să nu ne imaginăm că aici trivialul: *quod tibi non vis fieri...* (ceea ce nu vrei să ți se facă ție... sau ce ție nu-ți place...) poate servi ca directivă sau ca principiu. Căci acest precept... nu poate fi o lege universală, căci nu conține principiul datoriilor față de sine, nici al datoriilor de iubire față de alții (căci mulți ar fi bucuroși de acord ca alții să nu le facă bine, ou condiția de a fi ei scutiți să facă bine altora) ... „¹⁵⁴.

Evident, după două secole, explicația preventivă a filosofului apare mai curând minoră, în orice caz nu se ridică la valoarea principiului pe care tocmai îl elabora și pe care ținea să-i pună la adăpost de trivializările previzibile în climatul intelectual al saloanelor epocii. Dar așa se petrec lucrurile adeseori când un gânditor (fie el de geniu), care descifrează căile necunoscute ale înaintării în istorie, recurge la instrumentele mărginite ale gândirii dominante în epoca sa, pentru a face pe înțeles ceea ce nu se poate înțelege nici în limitele acelei gândiri dominante, nici cu instrumentele de gândire limitate care îi aparțin și o definesc.

Ruptura introdusă, aici, de Kant este evident artificială. Omul burghez, așa cum l-a surprins cu o tăioasă rigurozitate caracterizarea făcută de Schopenhauer, nu poate ridica la valoarea de principiu al moralei sale, decât ceea ce exprimă sintetic înțelepciunea propriului

¹⁵⁴ Im. Kant, Întemeierea ..p. 48.

său mod de a exista ca ființă empirică, respectiv spiritul concurențial al comerțului și industriei.

Dar, „artificiul⁴⁴ lui Kant avansează o alternativă, imaginată ca posibilă, a unui om „ne-burghez”, la antipodul celui schopenhauerian. De altfel, Schopenhauer însuși, respingând în ansamblu și în termenii cei mai vehemenți posibilitatea unei imagini kantiene asupra moralei, introduce totuși această recunoaștere, care în fapt anulează reproșul de apologet al egoismului, pe care i-l aduce: „Astfel Kant... ne-a semnalat egoismul și contrariul său...; este un punct strălucitor în opera sa; și eu l-am pus în evidență cu atât mai bucuros, cu cât, mai departe, nu voi putea să mai las în picioare mare lucru din întreaga întemeiere a eticei sale⁴⁴49.

Distingând această alternativă: *egoismul și contrariul său* ca „punct strălucitor⁴⁴ în opera lui Kant, Schopenhauer indică, totodată, deși împotriva intenției sale, locul istoric al filosofiei morale pe care altfel o desființează, sau încă mai mult, locul istoric al problematicei care se află încifrată în filosofia kantiană a moralei. Schopenhauer nu vede niciun alt model uman posibil în afara omului egoist și exprima prin aceasta realitatea dominantă a timpului său.

Kant văzuse, însă, o alternativă la spiritul de junglă al egoismului, respectiv „contrariul⁴⁴ său, posibilitatea negației, și prin această plasare a sa în afara timpului său, preconiza posibilitatea unui alt timp, timpul când „contrariul⁴⁴ egoismului s-ar fi constituit ca *spiritul* de perspectivă al epocii. Căci, prin această *a doua latură* a imperativului său categoric (practic) Kant afirmă că realitatea acelei epoci este în fond incompatibilă cu conceptul nou al moralei; iar ceea ce constituie *adevăru*l ipotezelor pe care le

40 A. Schopenhauer, op. cit., p. 164.

avansa este realitatea văzută nu dintr-o perspectivă apologetică, ci surprinsă sub forma negației sale, care distinge o alternativă și *propune această anume alternativă* ca imperativ moral. Filosoful întrevedea, că, la „treapta la care a ajuns omul”, devine posibil un alt stimul al existenței umane, decât acela al satisfacerii scopurilor sensibile și al intereselor pur pragmatice. „Egoistul⁴⁴ lui

Schopenhauer este, astfel, antipodul modelului kantian, ba chiar punctul de ruptură de la care – după Kant – o morală autentică și inovatoare a timpului său, sau ia unui timp viitor, se poate întemeia și justifica. Virtutea însăși va fi, de aceea, la Kant nu „sfințenie⁴⁴ cu sens de supunere și acceptare, ci „simțământ moral în luptă⁴⁴.

Plehanov, în cuprinsul amplei sale critici a filosofiei kantiene se întâlnește, la rândul său, ou aceeași alternativă a „egoistului⁴⁴, plecând de la unul din exemplele lui Kant (de altfel, adeseori, surprinzător de neadecvate și confuze). Rezultă, din textul lui Plehanov, că în filosofia sa morală Kant s-ar situa „pe *punctul de vedere al moralei utilitariste*”: „căci, după Kant, eu trebuie să-i ajut pe alții tocmai pentru că s-ar putea ea și eu, la rândul-mi, să am nevoie de ajutorul lor. Ce poate fi mai utilitarist? ⁴⁴50. Totuși, Plehanov pare a oscila el însuși în cursul acestor considerații, fiindu-i de altă parte pe deplin clar că prin filosofia sa morală „Kant era un adversar hotărât al moralei utilitariste⁴⁴; că la Kant „Principiul moral constă în independența față de obiectul dorit⁴⁴31. Ceea ce este contradictoriu la Plehanov vine evident dintr-o neclaritate a textului kantian și dintr-o astăzi greu explicabilă nepotrivire între excursul teoretic la Kant și cele câteva exemple pe care le-a aduce în sprijinul demonstrației sale. S-ar putea risca, în acest punct, ipoteza că lipsa de concludență a exemplelor sale denotă natura precumpănitor deductivă a cercetărilor pe care le-a întreprins și semnificația lor net prospectivă, vizând mult departe în timp și mult dincolo de experiența de viață directă și empirică a vremii sale. În orice caz, argumentul „egoistului⁴¹ rămâne exterior. Plehanov însuși îl părăsește ușor, ca irelevant, pentru a se apropia de ceea ce constituie conținutul căutărilor lui Kant și anume ipoteza alternativei.

„În afară de aceasta, vreau să atrag atenția cititorului – scrie Plehanov în continuare – asupra faptului că, atunci când îi combate pe utilitariști, Kant are întotdeauna în vedere principiul „*fericirii personale*”, pe care el îl denumeste pe bună dreptate „*principiul egoismului*”-2. Or, dacă aceasta este „problema” lui Kant, presupuziția inițială că „morală lui Kant este morală burgheză (Plehanov) implică

fie că a) morala burgheză nu conține egoismul ea principiu al ei, fie că b) premisa avansată este lipsită de un temei suficient, ceea ce revine la a spune că morala kantiană nu este în sine definitorie pentru ceea ce este esențial în morala burgheză, că rămâne un *rest* neconcordant, ceva care trece dincolo de ceea ce este limitat, și numai ca atare burghez în filosofia sa morală.

De aici, mai departe, apare încă o inadvertență, ale cărei implicații euristice o recomandă atenției. Plehanov scrie în continuare: „și tocmai de aceea (Kant) nu poate să rezolve problema fundamentală a moralei, în realitate, la baza moralei nu se află năzuința spre *fericirea personală*, ei năzuința spre *fericirea întregului*: a tribului, a poporului, a clasei, a umanității. Această năzuință nu are nimic cu *egoismul*. Dimpotrivă, ea *presupune întotdeauna* un grad mai mare sau mai mic de *abnegație*. Și întrucât sentimentele sociale se pot transmite din generație în generație... abnegația poate apărea uneori ea un rezultat al «voinței autonome», care este străină de orice amestec al «facultății de a dori»” 53.

Se întretaie, aici, două planuri.

1) Evident, Kant este un gânditor idealist (deși el însuși nu s-a recunoscut ca atare), nu practică o interpretare materială a istoriei (chiar dacă, uneori, îndeosebi în *Antropologia* sa apar – după cum s-a văzut – disparate intuiții cu sens istoric și materialist). În consecință, Kant „nu poate să rezolve problema fundamentală a moralei” 11.

2) Neputința lui Kant de a rezolva problema fundamentală a moralei nu rezultă, astfel (cum apare în textul citat), din faptul că în filosofia sa morală s-ar fi substituit a) principiul năzuinței spre fericire a întregului, cu b) principiul fericirii *personale*.

La Kant *principiul fericirii personak* („principiul egoistului”), fără să fie contestat în mod absolut, este considerat irelevant din unghiul de vedere al moralei. Iar întrucât s-ar opune caracterului universal al moralității, de pildă punând omul oare este scop în sine-însuși, în poziția *numai* de mijloc, deci subordonat unui interes particular, principiul fericirii personale („principiul egoistului”) se plasează la antipodul oricărei moralități. Prin aceasta nu se rezolvă

„problema fundamentală a moralei⁴⁴, și este discutabilă limitarea acesteia la unul sau altul din cele două principii polare aici discutate. Se prefigurează, în schimb, ipoteza unui *nou model istoric al moralei*. Căci „năzuința spre fericirea întregului¹⁴ (Plehanov) corespunde în linii generale sensului pe care îl are, la Kant, *desprinderea* omului din cercul interesului său pragmatic, subiectiv, arbitrar și *înscrierea* sa într-o perspectivă deschisă spre *universalitatea omeniei*, când omul este considerat și tratat în realitatea sa empirică întotdeauna ca scop, niciodată numai ca mijloc.

Este o morală văzută din perspectiva dezvoltării condiției umane. Prin depășirea „egoismului⁴⁴ ca principiu moral, momentul burghez al moralei este negat în ceea ce are el mai esențial și se deschide o cale de prospectare spre o altă morală necesară și posibilă, post-burgheză. E un „dincolo⁴⁴ oare semnifică o altă condiție umană resimțită ca necesară, fără ca filosoful să poată spune mai mult, fără să știe mai mult, dar descifrând totuși că marile întrebări ale lumii nu-și mai puteau găsi răspunsul decât în direcția cercetării critice a practicii și a rațiunii practice, oare abia se pregăteau să-și dezvăluie adevărul forțelor care le propulsau în primul plan al interesului oamenilor și al filosofiei.

Din această nepotrivire între direcția atât de promițătoare prin originalitatea orientării ei spre practică a filosofiei critice și impasul pe care practica însăși nu-i îngăduia să-i depășească, cantonând-o în „transcendent⁴⁴ și „progres infinit⁴⁴ se naște ascutimea criticii pe care nu o putea evita Marx, ci trebuia s-o ducă până la capăt, pentru a putea disloca gândirea teoretică, dincolo⁴⁴ de impasul kantian al antinomiei dintre *ceea ce este* și *ceea ce trebuie să fie*.

Marx taie nodul gordian al impasului în fața căruia se oprise Kant. Dar se întemeiază, în chiar acest act al unei filosofii radicale, pe cursul gândirii spre *izvoarele critice ale rațiunii practice*, pe care îl inaugurase Kant și de care Fichte, apoi Hegel, ba chiar materialistul Feuerbach distanțau câmpul gândirii teoretice. Marx pleacă de la judecata critică potrivit căreia abia situarea consecventă pe poziția interogării practicii reale, așa cum se manifestă ea sub forma unui „nod

de contradicții⁴¹ (Kant) politice și sociale vii, putea constitui cheia pentru dezlegarea vechiului impas dintre *este* și *trebuie să fie*, reconstituit acum sub forma istorică de perspectivă a antagonismului de clasă dintre *proletariat* și *burghezie*, în lumina cărora căpătau înțeles rațional toate *misterele* filosofiei.

Critica lui Marx pleacă, aici, de la aceeași limitare „doar morală⁴⁴ (Hegel) a rațiunii practice, dar nu rămâne la *diferența etică* (socialul abstract), nici la identificarea apologetică a politicului cu statul, ci îndreaptă întreaga cercetare spre cauzele de ultimă instanță ale mișcării istorice, punând pe temeiul unei explicări pozitive care depășește orice dualism atât morala, cât și politica, atât economia, statul, cât și revoluția. În această viziune, care este globală și de aceea în măsură să ofere (posibilitatea unei înțelegeri neunilaterale a poziției și semnificației fiecărui moment integrat, *Critica rațiunii practice* – așa cum a putut-o gândi Kant la timpul său, când „practicul⁴⁴ putea fi încă înțeles ca exprimându-se prin moralitate – apare mai curând naivă, de o „neputincioasă⁴⁴ Candoare. Ceea ce posedăm în textul lui Marx, nu este – de aceea – în primul rând o critică a filosofiei morale elaborată de Kant ea atare, de care Marx nu se putea ocupa la obiect înainte de întemeierea unei noi critici fundamentale a condiției filosofiei însăși, cât o *critică a iluziei* că o filosofie morală poate fi gândită ca o *Critică a rațiunii practice* și că o Critică a rațiunii practice poate fi redusă la o filosofie a moralei.

Diferența e radicală, iar faptul de a fi fost trecută cu vederea nu o poate, evident, anula.

Spre deosebire de critica „rigorismului⁴⁴ moralei kantiene, care făcea delectarea lumii culte ia timpului (nereceptivă la sensul de *interes general* pe care îl semnifica cu precădere numitul ei *rigorism*), Marx critică nu „prea multul⁴⁴ acestui rigorism, ci „prea puținul⁴⁴ său, în fond limita și eroarea decurgând din faptul că imboldul acțiunii e pus într-o simplă aspirație, în sine neputințoasă, câtă vreme nu s-ar întemeia decât pe *bunăvoință* (voința de bine) a spiritului uman visând la libertate și demnitate. Întrebarea filosofiei, ireductibilă la una din determinațiile câmpului ei, rămâne totuși pur contemplativă, deci

speculativă și sterilă, eltă vreme nu-și confruntă propriile sale sensuri cu sugestia practicii, care este socială și politică, iar reducția de sens moral operată de Kant devine prin chiar această unilateralizare a sensului practicii semnul distinctiv al unei stări de confuzie, cu iluzii corespunzătoare.

Textul cunoscut din *Ideologia germană* pune în lumină tocmai acest înțeles.

„Starea Germaniei la sfârșitul secolului trecut se oglindește pe de-a-ntregul în *Critica rațiunii practice* a lui Kant. În timp ce burghezia franceză, săvârșind cea mai colosală revoluție cunoscută în istorie, punea mâna pe putere și cucerea continentul european; în timp ce burghezia engleză, de mult emancipată din punct de vedere politic, revoluționa industria și își subordona politicește India, iar cu ajutorul comerțului restul lumii, în acest timp neputincioșii biârgeri germani nu au reușit să ajungă decât la «bunăvoință»” 34.

Față în față se află de o parte: cucerirea puterii politice, revoluționarea industriei, subordonarea politică și comercial-economică a lumii; de altă parte: *bună voința*, iluzia morală a *interesului general*. Nu atât Kant, ca filosof, cât *ecoul* sau *semnificația* care i s-a atribuit gândirii sale, își afla, astfel, critica prin dezvăluirea limitei acestui aeputineios luminism.

La Marx, important este ceea ce stă în spatele iluziei morale a principiului: *omul ca scop*. *Omul* liber nu putea fi decât purtătorul-burghez sau proletar – al noilor legi social-economice care își făceau loc. A te mulțumi, în acest raport, eu *bunăvoința*, revine la a nu sesiza natura acut concurențială, dusă dincolo de orice principiu moral, a forțelor motrice care ocupau irezistibil primul plan al istoriei. În raport eu această realitate acut concurențială, dar care operează la nivelul cuceririi puterii politice, al revoluției industriale și al dominației lumii, *bunăvoința* – acest apel la conștiința morală „corespunde pe deplin neputinței, deprimării și mărginirii burgerilor germani, ale căror interese meschine (subl. ns.) nu au fost niciodată în stare să se dezvolte și să devină interese comune (subl. ns.), naționale ale unei clase...” 55.

Există o corespondență, aici, spune Marx, între *neputință* și apelul la morală ca la unicul punct de sprijin pentru ieșirea din cercul vicios al neputinței, deprimării și mărginirii. Există o corespondență între faptul că *interesele* individuale (meschine) locale și egoiste nu s-au ridicat *realiter* la nivelul *intereselor* comune, naționale sau generale

64 Marx-Engels, Opere, vol. 3, p. 189.

85 Ibidem.

(de pildă, dezvoltând o piață națională, cu consecințele ei politice) și – de altă parte

— Iluzia implicată în recursul kantian la imperativul categoric, căruia i-ar reveni să impună un principiu universal, acolo unde viața însăși decurge inert, fără vlagă, sub mărginirea local-provincială, suficientă și îngâmfată, în acest sens meschină. Or, pentru ca un principiu universal să fie real, realitatea însăși trebuie să tindă la universalitate, făcând din propria sa tendință principiul ei.

Kant vede, dincolo de realitatea acestui sfârșit de veac german, profilul vag al unui interes general (comun) și surprinde – pe acest temei – *forma unei morale a interesului general*, producând totodată iluzia actualității și efectivității ei posibile în epocă, ca rațiune practică a unui asemenea impuls.

Critica lui Marx e îndreptată anume împotriva acestei iluzionări, a cărei semnificație nemijlocită era mai curând *dezangajarea de fapt*, când rațiunea practică este redusă la *autodepășire* morală, decât o angajare în acțiune. Căci angajare însemna, în acel timp și la nivelul burgheziei, deci în spiritul noilor forțe motrice ale istoriei: dezlegarea spiritului de inițiativă și concurență, dezvoltarea neîngrădită a interesului individual și egoist, liber de orice altă subordonare, toate ducând la lărgirea câmpului de acțiune a noilor forțe motrice ale istoriei. Când Marx scrie că starea Germaniei se oglindea pe de-a-ntregul în *Critica rațiunii practice*, avea în vedere reproducerea acelei stări, ca într-un clișeu negativ, care consemna (și compensa) în liniile unor iluzii (forța autonomă a moralei) locurilor goale, albe, din realitatea pe care o exprima. Căci, oum scrie Marx, „fărămițării

intereselor îi corespunde fărămițarea organizării politice”; și „de unde putea să apară o concentrare *politică* într-o țară în care lipseau toate condițiile *economice* pentru o astfel de concentrare⁴¹⁵⁸.

Ipoteza morală a lui Kant, respectiv extensia moralei la întreaga sferă a practicului urma, astfel, să fie nu numai delimitată prin diferența pusă de Hegel (moral-etic), întrucât la Hegel toate celelalte sfere rămân *subdiferențele* eticului, ci supusă unei critici radicale și totodată globale din perspectiva pe care o deschidea noua gândire filosofică asupra societății și istoriei.

Această critică apare cu deosebire în analiza liberalismului *politic*, pe care Marx și Engels o fac în *Ideologia germană* și își îndreaptă atenția asupra naturii acestui liberalism politic, lipsit în Germania de propria sa bază de clasă, în timp ce în Franța burghezia își înfăptuia *marea ei revoluție*. Hegel reținuse, până la un punct și mai mult descriptiv, această inadvertență, dar o pune pe seama spiritului nepractic al germanului. Marx merge la rădăcină.

Dincolo, însă, de contextul determinat al criticii sale, Marx produce – implicit – o schiță analitică a mecanismului care a guvernat elaborarea modelului kantian al moralei, intrat ca atare în circuitul culturii filosofice. Sub acest aspect, textul constituie nu numai o respingere a construcției kantiene, dar și o descriere implicită a momentelor ei, în măsură să introducă sensuri interpretative noi asupra filosofiei morale kantiene, așa cum s-a putut ea supune propriei sale verificări timp de aproape două secole. Căci – după cum s-a mai semnalat pe parcursul cercetării de față – analiza lui Marx surprinde câteva din momentele procesului, pe parcursul căruia *un conținut istoric determinat* este ridicat la nivelul de generalitate și universalitate al unui concept filosofic.

m Ibidem, p. 190.

Se demonstrează, însă, chiar prin aceasta, că filosoful (Kant) și-a „găsit” ideile sale într-o practică istorică determinată, că ideile sale nu sunt lipsite de premise, chiar dacă *ceea ce* pentru burghezia franceză reprezenta interese materiale și o voință condiționată de aceste interese, apare pentru burghezia germană în curs de formare ca ceva

încă exterior, netrecut prin propriul său filtru și neasimilat, dar anunțând totuși o tendință a propriei sale dezvoltări viitoare, pe care astfel o devansa în planul spiritului, cu erorile și abstracțiile, cu miturile și cu iluziile inevitabile.

Particularitatea situației consta în faptul că burghezia germană, ale cărei aspirații idealizate își găseau expresia în cercetările lui Kant, nu era încă suficient de burgheză, nu-și dezvoltase propria sa practică empirică (industrie, comerț, politică) până acolo încât ideile de libertate, demnitate umană ea și principiul drepturilor omului să nu exprime decât *această substanțialitate a propriei sale practici*. Dimpotrivă, observă Marx, bürgerii germani „le-au acceptat numai ca idei abstracte, ca principii valabile în sine și pentru sine, ca deziderate și fraze pioase, ca autodeterminări kantiene ale voinței și ale oamenilor așa cum ar trebui ei să fie” 57. Ceea ce apare aici ca neașteptat este continuarea lui Marx: „De aceea iaurgerii au avut față de aceste forme o atitudine mult mai morală și mai dezinteresată...” 58.

Cu totul neașteptat, pentru că Marx lasă să se întrevadă, aici, nu numai efectul de concordanță directă dintre practică și gândire, dar și *efectul de discordanță* (sau de concordanță inversă) rezultând din întâlnirea unui stadiu (moment) mai puțin dezvoltat din

37 *Ibidem*, pp. 191 – 192.

58 *Ibidem*, p. 192.

punctul de vedere al condițiilor social-economice și politice cu ideile și climatul spiritual al unui stadiu ulterior. *Efectul de discordanță*, în cazul semnalat de Marx, este acela al introducerii unei diferențe între *ceea ce este* și *ceea ce trebuie să fie*, deci „o atitudine mult mai morală și mai dezinteresată” decât aceea (franceză și mai ales engleză, în analiza lui Marx) care vede în *ceea ce este* – exact *ceea ce trebuie să fie*, idealizează existentul, se identifică cu el eliminând orice distanță dintre real și ideal, între prezent și viitor.

Filosofia kantiană a moralei se constituie ca efectul unei asemenea discordanțe, tot așa cum utilitarismul vulgar al lui Bentham apărea, în Anglia, ca *efectul de concordanță* dintre practică și năzuință,

unde nu mai este loc de nicio altă morală decât aceea a prezentului sensibil și satisfăcut de sine, ipostaziat în împlinire spirituală.

Cu Kant își face, astfel, loc ideea unei morale „mai morală”, „dezinteresată” (Marx), care nu putea fi a burgheziei decât mai curând accidental și în orice oază trecător, numai atât cât se afla în avangarda timpului, pe poziții prerevoluționare și nemijlocit revoluționare, dar nu după ce impunându-și propriul său mod de viață se închide în limitele noului său orizont, pe care îl sanctifică.

Ceea ce decupează Kant căutând legile *formale* ale moralei aparține tocmai acestui moment „mai moral”, „dezinteresat”, când ceea ce este nu satisface spiritul, iar ceea ce îl satisface n-are încă realitate, se plasează în viitor ca un „trebuie” să fie.

Imaginându-și că filosofia sa morală este o *critică a rațiunii practice*, deci fără să-și pună problema unei critici sociale (Hegel), și cu atât mai puțin problema unei critici a economiei politice (Marx), Kant nu poate depăși iluzia că determinarea unui nou concept al moralei și plasarea acestuia în poziția privilegiată de forță motrică a istoriei răspunde unei nevoi acute a timpului aflat în căutarea armelor sale spirituale. „Visare goală” cum scria Marx, devenită la epigonii ei cu atât mai inevitabil obtuză, conservatoare și de aceea reacționară.

Dar, surprinzând momentul activ, creator și modelator al moralei și designând morala însăși prin această însușire a ei, Kant anticipează prefigurând *un nou concept posibil al moralei*, model abstract, nu însă discordant cu un timp istoric când considerarea omului ca *scop* în sine însuși tinde să-și piardă caracterul efemer al unui deziderat pios și dimpotrivă să-și capete efectivitatea constantă a unei necesități practice. S-a prefigurat, astfel, un timp istoric când tensiunea umană spre realizare de sine, depășind formele cunoscute ale înstrăinării, nu mai aparține momentelor de excepție în istorie ale avântului unei mari revoluții, ci tinde să pătrundă în chiar substanța vieții cotidiene, căreia îi dă sens.

Și, astfel, prin cercetarea lui Kant filosofia morală plasează omul în fața propriilor sale probleme, constituind – în zorile timpurilor moderne și în limitele *lor* – o reabilitare a umanului și a moralei, pe

care le leagă indisolubil, obligându-le să la act de dependența lor reciprocă.

Omul e angajat în trăirile sale și răspunzător pentru destinul său.

Cele două secole care au trecut n-au făcut decât să confirme valoarea de universalitate a acestui principiu.

La Kant, gândirea contemporană critică găsește ca într-o diagramă analitică momentul încă confuz și dramatic al acestei descoperiri.

Cuprins a

Cuvânt înainte 5

Secțiunea I SENSUL UNEI CERCETĂRI MARXISTE
A FILOSOFIEI LUI KANT 9

1. Inconsecvența lui Kant 15

2. Filosofia critică și rațiunea practică... 24

3. Rațiunea practică și tendințele umaniste ale epocii 35

4. Practicul ca spațiu de geneză a umanului. 43

5. Cauzalitate din libertate 49

6. Libertatea ca adaptare originală a condiției naturii la condiția umană... 60

7. De la rațiunea practică la ideea unei antropologii filosofice 68

8. Ipoteza auto-producerii de sine a omului și sensul obiectiv al libertății... 79

9. Sensul pragmatic și nepragmatic al practicului 95

Secțiunea a II-a CE TREBUIE SĂ SE ÎNTÂMPLE?

I. Cadrul metodologic 111

1. Sensul kantian al cercetării moralei... 111

2. Metoda de lucru 116

3. Situarea metodică a universului moral.

Funcția de semnificare a formalismului. 120

II. Geneza moralei ca sistem de îndatoriri. 127

1. Ce este bună-voința (voința-bună)?... 127

2. De la voința bună la conceptul datoriei. 136

— 3. De la datorie la lege și legea ca principiu al moralității 142

4. Caracterul explicativ (teoretic) al conceptului de imperativ categoric... 146

5. Imperativul ca necesitate a saltului în imperiul scopurilor 156

6. Autonomia ca principiul moralei și controversa asupra conținutului ei... 164

7. Limita kantiană a filosofiei practice și valoarea de cunoaștere a contradicțiilor ei. 178

8. Contradicția impasului kantian... 184

Secțiunea a III-a CE TREBUIE SĂ FAC?

1. Critica rațiunii practice ca cercetare asupra posibilității libertății morale în condițiile irealității și inconceptibilității ei... 193

2. Conținutul legii morale și dificultatea determinării sale 208

— 3. Paradoxul metodei în Critica rațiunii practice 212

4. Ipoteza unei periodizări în dezvoltarea moralei după forma (conținutul) ei și locul istoric al conceptului kantian... 221

5. Antinomiile libertății, la Kant, și absența conceptului de necesitate în istorie... 234

6. Libertatea ca datorie 262

7. Personalitatea 278

8. Contradicția apriorismului... 287

9. Demnitatea de a fi fericit... 292

10. Progresul ca lege necesară a moralei... 309

11. Religie și anti-religie în postulatele nemuririi sufletului și al existenței lui Dumnezeu 323

Secțiunea a IV-a

SENSUL VIU AL CONTRADICȚIILOR TEORETICE ÎN FILOSOFIA KANTIANA

1. Ideea de sens al existenței umane... 347

2. Neidentificarea politicului... 356

3. Problema morală a acțiunii... 360

4. Ruptura cu trecutul 365

5. Relația de simetrie între preocuparea de *forma* moralei și caracterul *abstract* al interesului general 370

6. Treptele decupajului kantian... 381

7. Interesul moral și absența conexiunii necesare cu *societatea civilă*... 386

8. Diferența dintre *doar moral* și sensul social al eticului 391

9. Situatrea social-istorică a eticii lui Kant. 399

39 Idem, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Editura Academiei, 1968, p. 73.

II. Acest concept al unei morale diferențiale, al ne-identității omului cu sine și cu comunitatea sa, va fi *Bine-le*. Morala care își fixează în *Bine* conceptul ei marchează distanțarea critică a omului de sine-însuși și de condiția existenței sale, pe care renunță să le mai postuleze ca model absolut, punându-le sub lumina contradictorie a ceea ce e

45 Ibidem.

51 *Critica Rațiunii pure*, p. 452.

52 Ibidem, p. 455.

85 Ibidem.

75 Ibidem, pp. 186 – 187.

K Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, p. 581.

79 Im. Kant, *Critica puterii de judecare*, p. 56.

83 Ibidem, p. 359

96 Im. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Herausgegeben von Karl Vorländer, Sämtliche Werke, Vierter Band, p. 51.

103 Ibidem. p. 27.

lly Ibidem, p. 604.

121 Spinoza, *Etica*, p. 318.

129 Idem, *Critica rațiunii practice*, p. 182.

132 H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alean, 1932, p. 48.

153 H. Marcuse, *Vers la liberation*, Denoel/Gonthâer, 1969, p. 61.

160 Ibidem, p. 525.

163 Ibidem.

1 M Ibidem, p. 500.

- 165 Im. Kant, *Die Religion...* p. 1.
- 100 Ibidem.
- 170 Im. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, p. 252.
- 171 Ihidevn.
- 174 Im. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 235.
- 176 Franz Mehring, Friedrich Schiller, în *Pagini despre literatura germană*, Ed. Univers, 1972, p. 120.
- 177 Ibidem.
- 178 A. Schopenhauer, op. cit., p. 168.
- 182 G.V. Plehanov, *Opere filosofice alese*, vol. I, Editura politică, 1958, p. 379.
- 185 Ibidem.
- 186 *Ibidem*, p. 172.
- 1 Im. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 247.
- 2 *Ibidem*, p. 252.
- 9 Ibidem.
- 10 Ibidem...
- 13 *Ibidem*, p. 586.
- 15 Im. Kant, *Spre pacea eternă*, în voi. *Ideea unei istorii universale*, Editura Casa Școlilor. 1943, p. 152.
- 23 Ibidem.
- 31 G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*. Editura Academiei, 1969, p. 157 și urmat.
- 38 *Ibidem*, p. 292.
- 45 A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Sämtliche Werke, Vierter Band, Leipzig 1916, p. 155.
- 50 Plehanov, *Opere filosofice alese*, vol. 1, pp. 391 – 392.
- 5 t *Ibidem*, p. 391.